كيس فيرستيج

أعلام الفكر اللغوي

التقليد اللغوي العربي

ترجمة
الدكتور أحمد شاكر الكلابي

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Landmarks in Linguistic Thought III The Arabic Linguistic Tradition
by Kees Versteegh

First published by Routledge, U.K., 1997

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية سنة 1997
في دار روتلدج – المملكة المتحدة

الطبعة الأولى
آذار/مارس/الربيع 2007 إفرنجي

أعلام الفكر اللغوي III: التقليد اللغوي العربي
ترجمة الدكتور أحمد شاكر الكلابي

موضوع الكتاب لسانيات — تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم — التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 9959-29-352-1 — رقم الإيداع المحلي 2006/6827
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 11-96 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق الهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

في القرن الثامن، وتحديداً في العام 770 للميلاد، ارتحل شاب فارسي طلباً لعلوم الشريعة إلى مدينة البصرة، بما كانت تعنيه كحاضرة للثقافة والأدب والفن. هذا الشاب، وبسبب من أعجميته، صحبته لُكْنةٌ واضحة أثّرت في حديثه بالعربية، بيد أنه لاحظ الشيء عينه متفشياً بين العرب أنفسهم الذين لم يكونوا بمأمن من الخطأ واللحن في لغتهم الأم، كل ذلك كوّن لديه أسباباً كافية لينذر نفسه لدراسة اللغة العربية، قواعد وأصولاً، دراسة تبحر وإتقان، ولم تمض سوى سنوات معدودة وقبل أن يبلغ الأربعين من عمره أضحى هذا الشاب أحد الأعلام المبرزين في هذا المجال ودوّن كتاباً في هذا الفن لم يسبق إليه.

كان اسم هذا العالم الشاب سيبويه وهو اسم فارسي ربّما يعني "شذا التفاح". وكتابه هذا أصبح يُعرف فيما بعد بـ "كتاب سيبويه" ويُعدّ إنجازاً فريداً في تاريخ علوم اللغة. لم يكن الكتاب مجرّد وصف للغة العربية وحسب ولكنه يُعدّ تفسيراً لقواعدها أيضاً. ولم يكتفِ سيبويه بتدوين قواعد اللغة العربية بل كان يرمي إلى تفسير تلك القواعد. إذ قام بشرح كلّ صيغة ووزن وعلامة إعراب ضمن إطار تفسيري واحد. وقد سبقه نحويّون في

هذا الميدان أخذ عنهم بعض المبادئ الأساسية بيْد أنّ إسهامه كان إبداعاً حقيقياً في اللغة. وقد ميّز في علامات إعراب الأسماء ـ على سبيل المثال ـ بين تلك العلامات الإعرابية التي نتجت بتأثير عمل "العامل" وتلك التي تبقى دائماً على حالها لا تتغير. وكانت المجموعتان من العلامات إلى ذلك الوقت تختلط من حيث المصطلح على الدارسين. والإبداع الآخر هو التمييز النحوي بين نوعين من الجمل وهما الجمل الاسمية والجمل الفعلية، إذ إنّ لكل نوعٍ منهما وظائفه النحوية الخاصّة به.

قد يقال أحياناً إنّ تاريخ علم اللغة العربية ما هو إلا تفسير شامل لكتاب سيبويه، ولعلّ ذلك صحيح إلى حدّ كبير. حتى إنّ النحاة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ما زالوا يقتبسون آراء سيبويه وأفكاره ويناقشونها باحترام لكونه المرجع الأعظم في هذا الميدان. ومع ذلك، ليس من الإنصاف القول إنّ منهج سيبويه كان المنهج الأوحد. وصحيح أنّه بعد أن أصبح "كتابه" النصّ الشرعي للنحاة العرب جميعهم ـ ربّما من خلال جهود المبرّد النحوي البصري ـ تلاشت إلى حدٍّ ما الخلافات القائمة في النحو العربي بين النحويين البصريين والكوفيين، وأصبح منهج سيبويه هو التقليد السائد. بيْدَ أنّ هناك الكثير من المبادرات التي جلبت معها أفكاراً أخرى جديدة ومهمّة إلى دراسة اللغة. وربّما نأتي على ذكر القليل منها في هذا المقام: فمثلاً محاولة الزجّاجي لوضع التسويغ اللغوي برمته ضمن إطار كبير واحد من المناظرة، وكذلك سعي ابن جنّي إلى بناء مفردات اللغة العربية كاملة على تبديل الأصوات الصامتة في جذر المفردة ضمن منظومة الاشتقاق الكبير، وإدخال الجرجاني علم المعاني في مجال النحو وتنظيم الأنباري مصادر المعرفة اللغوية وغيرهم كثيرون.

وهناك أمر واحد نلحظ غيابه بوضوح في التقليد اللغوي العربي وهو دراسة اللغات الأخرى غير اللغة العربية. حيث ركز النحاة العرب أساساً على اللغة العربية وحدها. ولم يكن معظمهم يعرف لغة أخرى غير اللغة العربية،

وحتى عندما يعرف بعضهم لغات أخرى ـ كأبي علي الفارسي النحوي مثلاً ـ فإنّهم لم يكونوا مهتمّين ببنية تلك اللغات. وهذا يعني أنّ النحاة العرب لم يحاولوا مقارنة اللغة العربية مع اللغات الأخرى لا من حيث تصنيفها ولا من حيث أصولها. ولم يكونوا مهتمّين ـ على خلاف النحاة العبرانيين مثلاً ـ بمقارنة اللغة العربية مع اللغات السامية التي ترتبط معها بصلة القربى بشكل واضح. ولم يبدوا رغبة في مقارنة بنية اللغة العربية مع اللغة اليونانية ـ على خلاف الفلاسفة من أمثال الفارابي الذي ذكر الفوارق بين اللغتين في رسالته عن المنطق ـ مع ذلك، نجد أنّ اللغة العربية قد حفزت دراسة اللغات الأخرى وأثرت فيها. كما تبنى الناطقون باللغات الأخرى في العالم الإسلامي منظومة النحو العربي ولم تكن لتلك اللغات علاقة باللغة العربية أصلاً كاللغة التركية والفارسية والعبرية والقبطية والبربرية وكذلك الملايو والأوردية.

ولم يعد نموذج سيبويه مستخدماً لدى علماء اللغة المعاصرين لا في النظرية اللغوية ولا في توصيف اللغة العربية. وعلى الرغم من أنّ بعض المصطلحات التي جاء بها ما زالت مستخدمة، إلا أنّ إطاره النظري لم يعد مستخدماً في توصيفات اللغة. إنّ العولمة المضطردة في مجال المعرفة والبحث العلمي تضطر اللغويين من جميع أنحاء العالم إلى العمل ضمن تقليد واحد فقط، وهو تقليد مستوحى من النموذج الغربي في النظرية اللغوية وهذا الأخير بدوره مستمدّ من تقليد المدرسة النحوية الإغريقية ـ اللاتينية. إذن ما فائدة دراسة التقليد النحوي العربي ولماذا ينبغي لنا أن ندرس تراث سيبويه والنحاة العرب الآخرين؟ لا بدّ أنّ نموذجهم النحوي يساعدنا أحياناً على النظر في الظواهر اللغوية من زاوية مختلفة، وأنّ المادّة اللغوية التي جمعها النحاة تعيننا أحياناً أخرى على اكتشاف معاني البنى أو الكلمات التي لا سبيل إلى فهمها من غير تلك المادّة. بيد أنّ السبب الرئيس وراء انشغالنا في مثل هذه الأعمال لا يمثل أغراضاً عملية. ولطالما يجادل النحاة في مقدّمات رسائلهم أنّ النحو درسٌ نافعٌ جدّاً، وفي العلوم الدينية خاصّة. ولكن

ليس بوسع المرء أن يغفل الانطباع السائد أنه في صميم حماستهم لعلم اللغة يوجد ذلك الشغف العارم باللغة والحجج المعقدة التي استنبطها النحاة من أجل شرح القواعد النحوية. فعندما يحاول النحاة اكتشاف صيغة التصغير لعبارة يوم الثلاثاء، أو عندما يناقشون صياغة النسبة إلى اسم المكان كما في "بين النهرين"، أو يطلبون من تلاميذهم صياغة فعل على وزن "افتعل" من فعل يحتوي على ثلاث همزات، أو عندما يعلمونهم كيفية تحليل الجمل المعقدة، أو يطرحون سؤالاً عن كيفية تصريف الضمائر كما في الفعل "كتبت" عندما يطلق على المفرد المؤنث، فإنّ النحاة لا يقومون بذلك كلّه من أجل أية أغراض عملية، ولكن تحددهم رغبة جارفة في شرح اللغة في أدق تفاصيلها. ويجب أن تتصف اللغة بصفة الكمال لكونها من خلق الله تعالى، ولا تنطوي مهمّة النحوي على وضع القواعد لتلك البنى الكاملة التي يعرفها العرب معرفة تامّة كونها لغتهم الأم، ولكنّه يفعل ذلك كلّه من أجل الكشف عن الأسرار الكامنة وراء اللغة.

ولعلّ الرسالة الموجّهة إلينا نحن ـ علماء اللغة المعاصرين ـ هي أنّ النحاة العرب يستحقون تقديرنا لكونهم علماء محترفين ومستقلين بذاتهم وأنّ بوسعهم أن يعلمونا درساً مهمّاً جدّاً، وهو أنّ علم اللغة لا يتعلق باكتشاف البنى "الصحيحة" في اللغة ولا بنماذج الصياغة وحسب بل يعبّر عن الولع باللغة، لا بل اللغات عامّة.

كيس فيرسنيج
أكتوبر 2006

فكرة عامة عن الكتاب

يتناول هذا الكتاب ـ وهو الجزء الثالث من موسوعة أعلام الفكر اللغوي ـ التقليد اللغوي الرئيس في الشرق الأوسط المتمثل في علم اللغة العربية. ويحرص الكتاب على أنْ يقدّم إلى القارئ الكريم المسائل والموضوعات الرئيسة التي أثرت في مسار تطوّر التقليد اللغوي العربي. ويتضمّن كل فصل من فصول الكتاب مقتطفات موجزة من النصوص المأخوذة من أمّهات الكتب العربية التي ألفها أعلام الفكر اللغوي العرب، ثمّ يكتب مؤلف هذا الكتاب تعليقاً مفصّلاً عليها يضع من خلاله تلك النصوص في سياقها الاجتماعي والفكري. وغالباً ما تمنحنا تلك النصوص المختارة الفرصة لمقارنتها بالتقليد الغربي، إذ يركّز هذا الكتاب على خصائص التقليد اللغوي الذي يقع خارج نطاق التقليد اللغوي الغربي، ويمتاز التقليد اللغوي العربي بمنهجه المستقلّ في دراسة ظاهرة اللغة حيث يستحثّ الأفكار الجديدة عن تاريخ علم اللغة.

يعرض الفصل الأوّل جهود مقاتل بن سليمان في تفسير القرآن الكريم الذي يُعدُّ كتابه من أقدم كتب التفسير التي أُلفت في الإسلام ومن أقدم المصادر المكتوبة عن الإسلام. وقد تبدو علاقة التفسير بتطوّر الدراسات اللغوية غير واضحة المعالم للوهلة الأولى. إلا أنّه يُنظر إليه من حيث كونه يحتوي على بذور المهنية العلمية إذ انبعثت منه التطوّرات اللاحقة في الدراسة اللغوية. ويرتبط كلّ ذلك بجمع القرآن الكريم وتبويبه، وقد تطلب ذلك الكثير من الجهود في مجال فقه اللغة مثل إصلاح الخط العربي، وتمحيص القراءات المختلفة، وشرح الصيغ الصعبة واختيار اللهجات المتنوّعة وما إلى ذلك من الجهود اللغوية.

ويناقش الفصل الثاني أوّل معجم في اللغة العربية وهو "كتاب العين" ذائع الصيت الذي صنّفه النحوي المعروف الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ العماني المولد العراقي المحتد ـ وهو رائد صناعة المعاجم العربية وإليه ينسب فضل التطوّر الذي حصل في هذا المجال. والخليل هو واحد من الشخصيات المشهورة في التقليد اللغوي العربي، ويأتي بعد سيبويه في مدى شهرته. ولا يُسند إليه شرف اختراع علم المعاجم وحسب بلْ وعلم الموسيقى والعروض ويُعَدُّ معلّم سيبويه الرئيس. كما يتطرّق هذا الفصل إلى جهود العلماء الآخرين أمثال الأصمعي ومسرده "كتاب النخل والكرم"، والأزهري صاحب معجم "تهذيب اللغة"، وابن دريد ومعجمه "جمهرة اللغة"، والجوهري ومعجمه "تاج اللغة وصحاح العربية"، وابن منظور صاحب "لسان العرب"، والفيروزآبادي صاحب "القاموس المحيط"، ومرتضى الزبيدي صاحب "تاج العروس". ويذكر المؤلف المعاجم العربية التي صنّفها المستشرقون، والمستعربون ومن أهمّها معجم إدوارد ولِيَم ليْن الذي استمدّ بياناته من أفضل المصادر الشرقية وأغزرها.

يتتبع الفصل الثالث بداية النحو العربي ويتطرّق إلى جهود سيبويه في بناء صرح النحو العربي، حيث ألف سيبويه أكثر الكتب شهرة في التقليد

اللغوي العربي ويُعرف كتابه بـ "الكتاب". وهو أوّل وصف متماسك لمنظومة اللغة العربية كاملة. ولا ينازعه كتاب آخر مكانته في التقليد اللغوي العربي. ويحاول المؤلف تقييم كتاب سيبويه من وجوه شتّى لعلّ أهمّها إلقاء الضوء على منهج سيبويه من زاوية التقليد الشائع في الفكر اللغوي الغربي، فينجم عن ذلك تقييم أصيل للفكر النحوي العربي تعضده التساؤلات التي يطرحها المؤلف حيث تقود إلى تحليل عميق للنظرية النحوية عند العرب.

يطرح الفصل الرابع مسألة قديمة حديثة على بساط البحث وهي الجدل بين المنطق والنحو، ويحاول أن يسبر غور العلاقة المفترضة بين هذين الميدانيْن المعرفييْن المهمّيْن. ومن اللافت للنظر أنّ هذه المسألة لم تحسم حتى في عصرنا هذا لا سيّما أنّ عمر هذا الجدل قد امتدّ إلى ما ينيف على الألف عام. وربّما كانت تلك العلاقة ثمرة التلاقح بين حضارات الشرق والغرب في العصر العبّاسي وبعد ازدهار حركة الترجمة التي أسهمت في نقل علوم اليونانيّين والبيزنطيّين إلى اللغة العربية في عهد المأمون بالتحديد. وقد أفاد النحويّون من الطرق المنطقية في علم اللغة بعد أن أدخلوا المفاهيم والتعاريف الجديدة إلى ميدان تخصّصهم. فمثلاً قد انتفع السيرافي نفسه في شرحه لكتاب سيبويه "الكتاب" بالمصطلحات المنطقية وأجاد استخدامها، ليس باستعاراتها جملة وتفصيلاً ولكن بالاختيار المتأنّي للمفاهيم التي احتاج إليها في تحليله اللغوي.

يعالج الفصل الخامس مسألة التطوّر في النظرية اللغوية وذلك بإلقاء الضوء على جهود الزجّاجي في التفسير اللغوي وتقييم منهجه المبتكر في دراسة اللغة، حيث إنّ الزجّاجي يُعَدُّ أوّل من ألف في موضوع علل النحو. ويقدّم الفصل عرضاً مفصّلاً لمحاولة علماء اللغة في القرن الرابع الهجري - أي القرن العاشر الميلادي تقريباً - إحكام السيطرة على الأسس المنهجية في البحث في مجال تخصّصهم. ويتضّح ممّا يذكره الزجّاجي في كتابه "الإيضاح في علل النحو" نوع المصادر التي يستقي منها النحوي في بحثه:

كالكتب والبحوث المستقلة والدروس التي يلقيها النحويّون الآخرون. كما يبدو استقلاله واضحاً عن النحويّين الذين ينتمون إلى كلتا المدرستيْن البصرية والكوفية.

ويتصدّى الفصل السادس إلى مسألة ما زالت موضع أخذ ورد ومثار جدل بين علماء اللغة في الشرق والغرب في وقتنا الحاضر. وهذه المسألة هي العلاقة بين اللغة والفكر. ويحاول هذا الفصل عرض إسهامات أعلام الفكر اللغوي العرب من خلال تسليط الضوء على آراء المعلم الثاني الفارابي كما وردت في مؤلفاته لا سيّما كتابه الموسوم "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق". ويعبّر الفارابي عن عدم كفاية المصطلحات التي يستخدمها النحويّون العرب في دراستهم العلمية للغة. وقد تميّز الفارابي من غيره من المنطقيّين بمعرفته الواسعة باللغة العربية. وبخلاف معظم العلماء المسلمين فإنّ اطلاعه على اللغة الإغريقية جعله يعي الفروق بين اللغات، وقد اشتغل فعلاً بمقارنتها مع بعضها من وجهة نظر عالم المنطق: حيث إنّ المعاني التي تعبّر عنها اللغات المتنوّعة كونيّة، بيْد أنّ الطريقة التي تعبّر بها لغة معيّنة عن هذه المعاني تكون مختلفة.

وتتجلى جهود المؤلف واضحة في الغوص في أعماق أمّهات الكتب العربية والبحث فيها عن آراء العلماء العرب فيما يتعلق بالنواحي المختلفة لدراسة اللغة. ولعلّ الفصل السابع يُصدق ما نحن بصدده حيث إنّ المؤلف يتطرّق إلى آراء إخوان الصفا وما اختطوه في مؤلفاتهم في مجال نظرية الأصوات والمعاني. ويرى الإخوان أنّ الصوت هو الوسيلة الوحيدة التي من خلالها تصلنا اللغة، ومن خلالها تصل المعاني إلى أفئدتنا. وهذا الأمر ممكن فقط عندما يُنطق الكلام بطريقة صحيحة، وقد صاغ الإخوان نظرية تتعلق بهذا الموضوع عن علل الكلام، وقد بيّنوا فيها أنّه بخلاف فساد اللغة في اللسان فإنّ علل الكلام ليست ناجمة عن اضطراب في توازن الجسد، ولكنّها نتيجة لشلل في اللسان يحدث بسبب حادثة خارجية.

ويعرض الفصل الثامن آراء ابن جنّي في أصل اللغة وكونها إلهاماً أو اصطلاحاً ـ وهو واحد من النحويّين البارزين في التقليد اللغوي العربي ـ ويفرد ابن جنّي فصلاً كاملاً من فصول كتابه المعروف "الخصائص" لمناقشة النظريات الخاصّة بأصل اللغة، ولعلّه واحدٌ من النحويّين القلائل الذين تطرّقوا لهذا الموضوع الشائك. ويلحظ المؤلف أنّ واحدة من الخصائص الواضحة في التقليد اللغوي العربي تتمثل في الغياب التام لأيّة مناقشة جادّة لهذه المسألة. وكان التقليد العربي ـ عموماً ـ محجماً بشكل يثير الاستغراب عن التصدّي لمسألة أصل اللغة. إلا أنّ نظريات ابن جنّي تبيّن أنّ بعض العلماء قد شغلوا أنفسهم ـ في الأقلّ ـ بمسألة أصل اللغة.

ويحظى الجرجاني والسكّاكي بنصيبهما من الاهتمام في الفصل التاسع من هذا الكتاب، وذلك بعرض منهجهما الدلالي الجديد في علم اللغة ومناقشة آرائهما في المعاني. وتؤشر جهودهما إلى بداية التحوّل في تطبيق المعايير المنهجية في تفسير بنية اللغة حيث تصبح الفروق الدلالية في حدّ ذاتها محور المنهج اللغوي الذي يؤكّد على دور علم الدلالة في الدراسات اللغوية. وتتمثل أصالة الجرجاني من حيث كونه عالماً في البلاغة في أنّه ربط رأيه في المعنى ـ كونه العامل المحدّد في جودة النصّ ـ بالبعد اللغوي، وذلك بالنظر في المعنى ليس بمعزل بلْ ضمن نصّ متجانس، ويمثل "النظم" الفكرة الرئيسة في كلا الكتابين "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وقد حاول في هذين العمليْن أن يعرّف هذا المبدأ على وفق ضوابط علم اللغة. وقد تبّنى السكّاكي دعوة الجرجاني لضمّ علم الدلالة في علم اللغة، حيث ألف كتاب "مفتاح العلوم" وذكر فيه مصطلح "علم الأدب" باعتباره اسماً لعلم جديد، وكان الغرض منه أن يحتضن جميع العلوم التي كانت تتعامل بطريقة أو بأخرى مع اللغة.

ويتناول الفصل العاشر السمة الاصطلاحية في اللغة وما يسمّى بعلم "وضع اللغة"، ويناقش المؤلف آراء عَلَم من أعلام التفسير وهو فخر الدين

محمد بن عمر الرازي صاحب كتاب "المحصول في علم أصول الفقه". ويُعَدّ هذا الكتاب واحداً من كتب الخلاصات الوافية في هذا العلم وقد اشتهر مؤلفه بتفسيره الكبير للقرآن الكريم وعنوانه "مفاتيح الغيب"، ويمثل واحداً من مصادر المعرفة الثريّة في مجال التفسير الإسلامي. وتحتوي المقدّمة إلى التفسير قسماً كبيراً عن علم اللغة يتطرّق فيه المؤلف إلى أنواع المواضيع ذاتها التي تناولها النحويّون المعتزلة كالزجّاجي وابن جنّي. كما أنّ الخلاصة الوافية التي يقدّمها الرازي في "أصول الفقه" تتضمّن قسماً كبيراً عن علم اللغة، بيْد أنّه يقيّد نفسه بالمواضيع اللغوية التي لها صلة وثيقة بالأفكار الفقهية.

يعرض الفصل الحادي عشر آراء ابن مضاء ودعوته إلى إلغاء نظرية العامل في كتابه المعروف "الردّ على النحاة". إذ نرى أنّ المبدأ الأوّل في النظرية اللغوية الذي يهاجمه ابن مضاء هو مبدأ العمل. ويفسّر ابن مضاء علاقة الارتباط بين العلامات الإعرابية والعوامل في النظرية اللغوية بمعنى أنّ النحويين يرون في العوامل علة طبيعية للعلامات الإعرابية، وهذا التفسير رفضه النحاة أصلاً منذ زمن بعيد. وتوجد في الواقع نصوص كثيرة يبيّنون فيها أنّه من السذاجة النظر إلى العوامل أكثر من كونها مفاهيم نظرية. وكان المبدأ الثاني الذي هاجمه ابن مضاء بعنف هو الإضمار وكونه مبدأ تفسيرياً من مبادئ النظرية اللغوية. وقد أيّد ابن مضاء مبادئ المذهب الظاهري في علم الكلام الذي أسّسه عالم الكلام المعروف ابن حزم القرطبي. وكان ابن حزم يهاجم القياس لكونه الطريقة المنطقية في التناظر التي غالباً ما كان النحويّون يستشهدون بها في تفسيراتهم للظواهر النحوية.

ويتناول الفصل الثاني عشر بالدرس والتحليل آراء المؤرّخ الكبير ابن خلدون صاحب "المقدّمة". وتمثل آراء ابن خلدون في التطوّر التاريخي للغة العربية شهادة مهمّة على الطريقة التي كان العرب أنفسهم يروون تاريخ لغتهم بها، ولكي نفهم تطوّر هذا الموقف اللغوي في العالم العربي، فإنّنا بحاجة

إلى إلقاء نظرة على أفكار العرب عن تطوّر لغتهم هم. ويبدأ تأريخهم للغة في فترة ما قبل الإسلام. وفي هذه الفترة التي يُطلق عليها بشكل عام "الجاهلية" عندما لم يكن الأعراب قد تبلغوا بالرسالة الإسلامية، فقد كانت جميع القبائل تتكلم لغة واحدة وهي العربية. وربّما نجد إشارات كثيرة في كتابات النحويّين إلى الفروق اللغوية بين القبائل وتسمّى "اللغات"، بيْد أنّ هذه الفروق لمْ تهدم الوحدة الجوهرية للغة العربية. وحسب تفسير ابن خلدون فإنّ اللغة النقيّة عند الأعراب بقيت على حالها لمْ تتغير حتى أصبح العرب في تماس مع الشعوب الأخرى خلال فترة الفتوحات عندما فتح العرب مناطق كبيرة من العالم المأهول، الذي كان يمتدّ من آسيا الوسطى إلى إسبانيا المسلمة.

ويُكرِّس الفصل الثالث عشر لمناقشة استخدام النموذج النحوي العربي في وصف اللغات الأخرى كاللغة التركية والعبرية. ولعلّ وصف اللغة التركية باللغة العربية يُعَدُّ واحداً من الأمثلة القليلة جدّاً على وصف لغة أجنبية في أدبيات النحو العربي إذا علمنا أنّ النحويّين العرب كانوا يهتمّون حصراً بتحليل لغتهم فقط. وقد اشتهر أبو حيّان الأندلسي بتطبيق النموذج اللغوي العربي على وصف اللغات الأخرى. وكان مهتمّاً باللغات الأخرى سوى العربية وحدها وقد ألف سلسلة من الكتب في تلك اللغات، ومن بين أعماله كانت مؤلفاته التي يصف فيها اللغة "الحبشية والمغولية والتركية". وقد حُفِظت بعض رسائله في اللغة التركية من الضياع، ومن بين تلك الرسائل رسالته المشهورة "كتاب الإدراك للسان الأتراك". ويتألف هذا الكتاب من قسم خاصّ بالنحو ومعجم ممّا جعله يشكّل واحداً من أفضل المصادر التاريخية للغة التركية.

وختاماً لا يسعني إلاّ أن أسجّل شكري للزميلين الفاضلين الأستاذ الدكتور سعيد جاسم الزبيدي (أستاذ النحو والصرف في جامعة الكوفة وجامعة بابل) والدكتور أبو زيد إبراهيم شحاته (أستاذ النحو والصرف

المشارك في جامعة الأزهر) على ما بذلا من وقت ثمين وجهد كبير في مراجعة الأجزاء الثلاثة من موسوعة أعلام الفكر اللغوي، ويطيب لي أن أعرب لهما عن عظيم تقديري لمثابرتهما على تدقيق لغة الكتاب وحرصهما على لغتنا الجميلة، والله تعالى أسأل أن ينفعنا بعلمهما.

الدكتور أحمد شاكر الكلابي
رئيس قسم اللغة الإنجليزية وآدابها
كلية التربية بنزوى، سلطنة عُمان

المقدّمــة

تركّز معظم الدراسات في تاريخ علم اللغة على تاريخ الاتجاه السائد في النظريات الغربية في اللغة والنحو. إنّ الجزء الحالي من كتاب أعلام الفكر اللغوي مكرّس لتقليد لغوي خارج هذا الاتجاه، أي التقليد اللغوي العربي. فقد تطوّر شكل من أشكال التفكير اللغوي في الحضارات المتنوّعة في الشرق الأدنى، كالحضارة الأكادية والمصرية القديمة والسريانية والعبرانية. ولكنّ التقليد اللغوي الرئيس هو ذلك الذي كان عند العرب، حيث يبدأ من القرن السابع الميلادي في الحقبة المشتركة وينتهي في القرنيْن التاسع عشر والعشرين مع استقبال علم اللغة الغربي في الشرق الأوسط.

توفي النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) عام 632 ميلادية في المدينة المنوّرة في شبه الجزيرة العربية. وقد أسّس مجتمعاً التزم بالعقيدة الدينية للإسلام كما أرسيت قواعد الدين في الكتاب المنزل ـ القرآن الكريم. ثمّ بدأ خلفاؤه ـ الذين جاؤوا بعده بصفتهم القادة السياسيين للمجتمع ـ سلسلة من الحملات العسكرية إلى العالم خارج حدود شبه الجزيرة العربية، وبعد فترة وجيزة انقلبت هذه الحملات إلى حملات حقيقية أدّت إلى

فتح أجزاء كبيرة من ذلك العالم. وفي غضون عقود قليلة أصبحت بلاد فارس وبلاد الرافدين (ما بين النهريْن) وسوريا ومصر وشمال أفريقيا أقاليم ضمن الإمبراطورية الإسلامية الجديدة، التي قامت على أنقاض الإمبراطورية الفارسية وصارت المنافس الأكثر أهمّية للإمبراطورية البيزنطية. وقد عبرت جيوش المسلمين مضيق جبل طارق عام 711 ميلادية وفتحوا شبه جزيرة إيبريا. وتوقف زحفهم في فرنسا على أثر معركة بواتييه عام 372 ميلادية. وقد ضُمّت جزيرتا مالطا وصقلية في غرب البحر المتوسط إلى الإمبراطورية، وفي الشرق أصبحت أجزاء من آسيا الوسطى أقاليم ضمن الإمبراطورية الإسلامية كذلك بعد فترة وجيزة.

ولم تأتِ الجيوش العربية إلى شعوب البلدان المفتوحة بدينها وحسب بلْ جاءت أيضاً باللغة العربية إلى حدٍّ كبير. وكانت إلى ذلك الوقت لغة قبائل البدو الذين يجوبون الصحراء، بيْد أنّها أصبحت الآن لغة الإمبراطورية الكبيرة، حيث كانت وظيفتها في تلك الإمبراطورية لغة الدين والحضارة والإدارة. أمّا اللغات التي كانت مستخدمة في تلك المناطق في وقت الفتوحات فهي إمّا حلت اللغة العربية محلها أو تمّ تهميشها، وقد اختفى بعض تلك اللغات ـ كالقبطية والسريانية ـ مع كونها لغات حية وبقيت متشبّثة بوظيفة لغة الطقوس الدينية للمجموعات المسيحية. وبقيت لغة البربر اللغة المحلية لأقليّة كبيرة في شمال أفريقيا إلى يومنا هذا. وبعد أنْ حُجّمت اللغة الفارسية واختزلت مكانتها في دور اللغة الإقليمية من غير أيّ تأثير يذكر، مرّت هذه اللغة فيما بعد بنهضة وأصبحت لغة حضارية رئيسة للشعوب الإسلامية، ليس في بلاد فارس وحدها، بلْ في تلك المناطق التي دخلت في الإسلام في آسيا، كالهند وماليزيا. ومنذ القرن العاشر الميلادي وما بعده غزت الشعوب الناطقة باللغة التركية الأقاليم الإسلامية في آسيا الوسطى وأصبحوا فيما بعد الأسياد السياسيين الجدد لمعظم الشرق الأوسط ومصر. وبعد سقوط القسطنطينية (عام 1453) واندثار الإمبراطورية البيزنطية أسّسوا

الإمبراطورية العثمانية، التي أصبحت القوة السياسية الأعظم في شرق البحر المتوسط. وفي الطرف الآخر للإمبراطورية بقيت إسبانيا المسلمة (الأندلس) عربية إسلامية حتى انتهاء غزو الجزيرة ثانية على يد المسيحيين الذي أنجز في عام 1492 بسبب سقوط غرناطة. وبعد القرن الخامس عشر الميلادي أصبحت الأقاليم العربية ـ باستثناء المغرب ـ جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، واستبدلت اللغة العربية باللغة التركية لكونها لغة السياسة والإدارة حتى القرن العشرين، وبعد انتهاء الفترة الاستعمارية عندما حصلت الأقاليم العربية على استقلالها السياسي أعادت إلى اللغة العربية مكانتها وكونها اللغة القومية للدول الجديدة. وفي تلك البلدان حيث اعتنق الإسلام لكونه دين الأغلبية، كما في تركيا وإيران وأندونيسيا والباكستان، فإنّ دور اللغة العربية ما يزال يزداد قوة بصفتها لغة الدين ولغة القرآن الكريم.

إنّ تقديم اللغة العربية إلى الأقاليم المفتوحة بعد وفاة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) كان له آثار عميقة في اللغة نفسها. وخلال المراحل الأولى من الفتوحات أصبحت اللغة العربية اللغة المهيمنة، وكان على الجميع تعلمها. ولا نعرف شيئاً عن تفاصيل عملية التعريب واكتساب اللغة العربية، بيْد أنّ نتيجة هذه العملية تجلت في ظهور نوع جديد من اللغة العربية، وهي اللغة المحكيّة وجدت جنباً إلى جنب مع لغة الأعراب القديمة ولغة القرآن الكريم، وبالمقارنة معها كانت لها بنية مختزلة. وقد قاد التعايش بين اللغتين إلى ظهور الثنائية (الفصحى والعامّية)، إذ كانت اللغة العربية الفصحى القياسية تؤدّي وظيفة اللهجة الأسمى (يسمّونها العرب اللغة الفصحى) وتشكّل اللهجة المحلية من اللغة المحكيّة اللهجة الأدنى (وتسمّى العامّية).

ويحتفظ التقليد العربي بذاكرة هذه العملية بشكل حكايات كثيرة حيث يسخر من كلام السكّان الجدد للإمبراطورية والمسلمين الجدد. وحسب الكثير من الروايات كان العرب "الأقحاح" يُصدمون بسبب الأخطاء التي يقع فيها المسلمون الجدد، وحاولوا صدّ تأثير ما كانوا يرونه فساداً في اللغة وذلك

بتقنين قواعد الاستخدام اللغوي الصحيح. وفي إحدى الروايات يُقال إنّ والي العراق زياد بن أبيه يطلب المساعدة من عالم معروف وهو أبو الأسود الدؤلي ـ الذي من المحتمل أنّه توفي سنة 688 ميلادية ـ للقيام بهذه المهمّة. وقد رفض أبو الأسود في بادئ الأمر، لأنّه كان يشعر بأنّه ليس أهلاً لهذه المهمّة وكان يخشى من وضع القواعد للغة التنزيل الحكيم، ولكنه عندما سمع الناس يخطئون في استخدام العلامات الإعرابية، قَبِلَ المهمّة وألف أوّل رسالة في النحو العربي:

وروي أيضاً أنّ زياد بن أبيه بعث إلى أبي الأسود الدؤلي وقال له: يا أبا الأسود إنّ هذه الحمراء قد كثرت وأفسدت من ألسن العرب فلو وضعت لهم شيئاً يصلح به الناس ويعرب به كتاب الله فأبى أبو الأسود وكره إجابة زياد إلى ما سأل فوجّه زياد رجلاً وقال له: اقعد على طريق أبي الأسود فإذا مرّ بك فاقرأ شيئاً من القرآن وتعمّد اللحن فيه فقعد ذلك الرجل على طريق أبي الأسود، فلمّا مرّ به رفع صوته وقرأ "إنّ الله بريء من المشركين ورسوله" (بكسر اللام) فاستبعد أبو الأسود ذلك وقال: عزّ وجه الله تعالى أنْ يبرأ من رسوله ورجع من فوره إلى زياد فقال: يا هذا قد أجبتك إلى ما سألت، ورأيت أنْ أبدأ بإعراب القرآن، فابعث إليّ ثلاثين رجلاً. فأحضرهم زياد فاختار منهم أبو الأسود عشرة، ثم ما زال يختارهم حتى اختار منهم رجلاً من عبد القيس فقال له: خذ المصحف وصبغاً يخالف لون المداد فإذا فتحت شفتيّ فانقط واحدة فوق الحرف وإذا ضممتهما فاجعل النقطة إلى جانب الحرف وإذا كسرتهما فاجعل النقطة في أسفله فإن أتبعت شيئاً من الحركات غنة فانقط نقطتين. فابتدأ بالمصحف حتى أتى على آخره ثم وضع المختصر المنسوب إليه بعد ذلك.

(الأنباري، نزهة الألباء تحقيق عطية عامر، ستوكهولم، 1962، ص6)

إنّ هذه الرواية عن أصل دراسة النحو تبدو أنّها أمر شائع بشكل واضح؛ وفي التقاليد اللغوية الأخرى يرتبط اختراع النحو بقصص مشابهة عن الأخطاء النحوية، كما في اللغة السنسكريتية مثلاً. وفي روايات أخرى تروي الواقعة نفسها يُنسب الدور الجوهري في تأسيس النحو إلى الخليفة الرابع - علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) -:

وسبب وضع علي (رضي الله عنه) لهذا العلم ما روى أبو الأسود قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) فوجدت في يده رقعة. فقلت: ما هذا يا أمير المؤمنين فقال إنّي تأمّلت كلام الناس فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء "يعني الأعاجم" فأردت أنْ أضع لهم شيئاً يرجعون إليه ويعتمدون عليه. ثم ألقى إليّ الرقعة وفيها مكتوب "الكلام كله اسمٌ وفعلٌ وحرفٌ فالاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ به، والحرف ما جاء لمعنى" وقال لي: انح هذا النحو وأضف إليه ما وقع إليك. واعلم يا أبا الأسود أنّ الأسماء ثلاثة: ظاهر ومضمر واسم لا ظاهر ولا مضمر، وأراد بذلك الاسم المبهم.

(الأنباري، نزهة الألباء؛ تحقيق عطية عامر، ستوكهولم، 1962، ص4)

يبدو واضحاً أنّ هذه الرواية لها صفة تفسير الأسباب: فهي تحاول تفسير اسم العلم "النحو" من الفعل "نحا - ينحو" وتعزو إلى الذرّية المبجلة للخليفة الرابع علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) التقسيم الثلاثي لأقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف، وقد ورد ذلك في أوّل كتاب عن النحو، وهو كتاب سيبويه "الكتاب" (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ومهما تكن الحقيقة التاريخية لتلك الروايات عن أبي الأسود الدؤلي، فإنّ أصل النحو بالتأكيد كان مرتبطاً حسب المصادر العربية بفساد اللغة العربية في

القرون الأولى من الإمبراطورية الإسلامية. ويذكر ابن خلدون واقعاً مشابهاً لتأسيس النحو في تفسيره التاريخي لتطوّر العلوم في العالم الإسلامي: أصبح النحو ضرورياً عندما أصبح المسلمون الجدد يهدّدون بإفساد اللغة العربية بأخطائهم (يُنظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب).

وربّما استخدم النحويّون المتأخّرون شخصيّة أبي الأسود الدؤلي ليؤدّي وظيفة الاسم الرمزي لمدرستهم النحويّة الخاصّة بهم. وتوجد تقاليد بديلة يلعب فيها النحويّون الآخرون دور أبي الأسود، ويمكن تبيان أنّ تلك الروايات نشأت في مدارس نحويّة أخرى. وتنطلق الرسائل المكتوبة الأولى من نهاية القرن الثاني الهجري (نهاية القرن الثامن ـ الحقبة المشتركة) عندما ألّف الخليل بن أحمد الفراهيدي معجمه في اللغة العربية وكتب سيبويه توصيفه النحوي للغة. وكلاهما عمل ودرّس في البصرة المدينة المبنية حديثاً آنذاك. وربّما حصلت نشاطات مبكّرة في علم النحو في الكوفة المدينة المنافسة للبصرة، أو في مدن أخرى مثل دمشق ومكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة. وبعد انتشار كتاب سيبويه "الكتاب" فقد هيمن على ميدان النحو نحويّون آخرون من البصرة، ولكنّ مركز دراساتهم النحويّة قد تحوّل من البصرة إلى بغداد ـ التي أسّسها الخلفاء العبّاسيون عام 762 ميلادي على ضفاف نهر دجلة لتكون العاصمة الجديدة للإمبراطورية الإسلامية.

ونعرف من أدبيات التراجم والسير أسماء ما يزيد على (4500) نحوي ومعجمي كانوا ناشطين بين عام 800 ميلادية و1500 ميلادية (الحقبة المشتركة). وكان المعيار الوحيد لإدخال النحوي في معاجم التراجم والسير هو إذا قام فعلاً بتدريس النصوص النحوية لتلاميذه. ولمْ يكن تعليم النحو مهنة في المجتمع الإسلامي: وكان على معظم النحويّين أنْ يعملوا بوظائف مثل المحامين والقضاة والوراقين والنسّاخين أو أيّة وظيفة أخرى لغرض كسب الرزق. ولا يزيد معظم النحويّين الذين ورد ذكرهم في المصادر عن كونهم أسماء فقط بالنسبة لنا، وكذلك عناوين مؤلفاتهم، ولكنّ عدداً كبيراً

من المؤلفات المهمّة حفظت من الضياع، ويمكن إعادة تركيب تاريخ هذا العلم بدرجة من الدقة.

وقد قامت محاولات عدّة لربط أصل النحو العربي بالتقاليد اللغوية الأجنبية، سنرى في فصول هذا الكتاب أنّه في القرن التاسع الميلادي أدّت ترجمة مؤلفات المنطق الإغريقي إلى تدفق المصطلحات المنطقية إلى النحو العربي، أمّا ما يتعلق بالفترة التكوينية للتقليد اللغوي العربي، فإنّ هناك ادّعاءات أنّ المؤلفات الأولى تبيّن وجود بعض ملامح التأثير الأجنبي (الإغريقي والسرياني)، خاصّة فيما يتعلق بتصنيف أقسام الكلام وفي مصطلحات الأصوات الصائتة والعلامات الإعرابية. مع ذلك فإنّ التقليد اللغوي العربي ـ في تطوّره أشواطاً أبعد ـ بقي خالياً وبشكل لافت للنظر من أيّ تأثير أجنبي. ونتيجة لذلك يعمل النحويّون العرب ضمن نظام للفكر اللغوي يختلف من نواح كثيرة عن الطريقة التي يحلل بها العلماء الغربيّون ظاهرة اللغة.

إنّ دراسة هذا التقليد جديرة بالاهتمام لأسباب عدّة. في المقام الأوّل، كانت المعرفة التي امتلكها العلماء العرب عن لغتهم الخاصّة بهم أرفع منزلة بشكل كبير من تلك التي لدينا، حيث إنّ التحليل المتأنّي لأفكارهم يسهم في فهمنا نحن لبنية اللغة العربية الفصحى. ويعود الفضل في معرفتنا للكلمات الكثيرة والشواهد الشعرية والظواهر النحوية إلى مؤلفات علماء النحو. فضلاً عن ذلك، فإنّ المختصّين بالتاريخ العام لعلم اللغة ينتفعون من اطلاعهم على المنهج الخاصّ بدراسة لغة تختلف عن إطار العمل الغربي المألوف. ونستفيد من التباين بين النظامين في توضيح خصائص كلّ تقليد وبذلك نستحثّ أفكاراً جديدة عن تاريخ علم اللغة.

عند اختيار مواضيع النصوص المقتبسة والفصول، فقد أعطيت الأفضلية لتلك التي تسمح بالمقارنة مع التقليد الغربي، مثلاً الآراء الخاصّة بأهل

اللغة، والعلاقة بين اللغة والفكر والعلاقة بين اللغة والمنطق، وموقع علم المعاني من النظرية النحوية، وبسبب الضرورة فإنّ هذا الاختيار لا يمثل طبيعة التقليد اللغوي العربي تمثيلاً صحيحاً: إنّ النحوي في المتوسط كان مهتمّاً حصراً بالتحليل الفني للغة القرآن الكريم، وقصائد الشعر الجاهلي، ولغة الأعراب، ولمْ يكن ليكترث بالتأمّلات العامّة عن طبيعة اللغة، أو العلاقة بين اللغة والفكر أو أصل اللغة أو بنية اللغات الأخرى سوى اللغة العربية. وفي اختيارنا المواضيع فقد ركّزنا على الأفكار التي صاغها بعض النحويّين عن مثل تلك المواضيع، حتى ولو كانت هامشية بالنسبة للاتجاه السائد في التقليد اللغوي.

لعلّ المشكلة الاستثنائية (غير الاعتيادية) في التعامل مع التقاليد اللغوية غير الغربية تتعلق بترجمة المصطلحات الفنية. وحسب النظريات العربية الخاصّة بالإعراب تُعدُّ العلامات الإعرابية في الكلمات نتيجة لتأثير كلمة أخرى، تسمّى "العامل"، وتسمّى قوّته التأثيرية "العمل"، وتعني الفعل "عَمِلَ" من الناحية المعجمية "أثر في" و"العامل" باللغة العربية الفصحى هو الذي يتولى شؤون الولاية أو الإقليم. ومن الواضح أنّ اختيار الكلمتيْن "العمل" و"العامل" في ترجمة المصطلحات العربية تستحضر في الذهن صورة علم اللغة الحديث وخاصّة نموذج العمل والإلزام. وهذا يثير مسألة جواز استخدام مثل هذه المصطلحات في ترجمة النظرية النحويّة العربية. في الواقع، إنّ ترجمة المصطلحات الفنية من التقليد الآخر تطرح مشكلة، طالما أنّه حتى المصطلحات الشائعة مثل "الاسم" و"الفعل" و"الرفع" و"النصب" و"الصرف" أو "النحو" مرتبطة بالتقليد النحوي الغربي ولذلك من المحتمل أنْ تشوّش معناها الأصلي. وقد استنتج بعض العلماء من هذا المأزق أنّه من الحكمة دائماً استخدام المصطلحات العربية (وهذا يجعل الترجمة صعبة الفهم جدّاً بالنسبة لغير المستعربين). والحلّ الآخر هو أنْ نستخدم المصطلحات الحديثة فقط، مثلاً أنْ نسمّي العلامات الإعرابية "حالة

الفتح" و"حالة الضمّ" و"حالة الكسر". وهذا لا يحلّ ـ على أيّة حال ـ مشكلة التفاوت الأساسي بين المنهج العربي ومنهج النموذج السائد في مجتمعنا، أيْ مجتمع المدرسة النحوية الغربية وتفرّعاتها المختلفة. سيكون حلنا مختلفاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار الحقيقة القائلة إنّ مشاكل تحليل لغة ما ـ إذا لم نرد ذكر الحلول ـ متطابقة من حيث الأساس في جميع المدنيات والحضارات، فإنّ من الممكن أنْ نخمّن أنّ عدد الحلول الممكنة سيكون محدوداً. وبمعنى آخر، إنّ من الممكن أنْ نجد حتماً أرضية مشتركة بين الحلول المختلفة، حتى ولو اختلفت في درجة انتظامها وتطبيقها العملي، فلا بدّ أنّها تشترك في بعض الافتراضات النظرية. ويصوغ النحويّون العرب العلاقة بين "العامل" و"الإعراب" بطريقة توحي بالتبعية بين المكوّنين، بحيث يمكن لذلك أنْ يحتفظ بالمصطلحات المترجمة التجريبية مثل "العمل" و"الإعراب". وسواء أكان ذلك يعني ضمناً ارتباطاً أساسياً أم لا مع نحو "التبعية" الغربي، فإنّ الأمر متروك للدراسة والبحث. (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

يتطرّق الفصل الأوّل إلى بدايات الفكر اللغوي في العالم الإسلامي كما تظهر في التفاسير الأولى للقرآن الكريم (القرن الثامن الميلادي) وربطها بالمناهج والوسائل التأويلية المستخدمة في التفسير. وتشكّل العلاقة بين التفسير والنحو وسيلة الربط مع الفصول الأخرى. ويتناول الفصل الثاني دور الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى سنة 791 ميلادية) في تطوير علم الصوت وعلم المعاجم. إنّ ملحوظاته الخاصّة بالبنية الصوتية للغة العربية التي وردت في مقدّمة معجمه المشهور "كتاب العين" ـ وهو أوّل معجم باللغة العربية ـ شكّلت الأساس لجميع الجهود المعجمية باللغة العربية. وقد قمنا بعرض موجز لنظام صناعة المعاجم المستخدمة في "كتاب العين"، فضلاً عن التطوّرات الحديثة في مجال صناعة المعاجم. ويتطرّق الفصل الثالث إلى مؤسّس النحو العربي ـ سيبويه (المتوفى سنة 793 ميلادية). وهو مؤلف

"الكتاب"، ويُعَدُّ أوّل تحليل شامل لبنية اللغة في التقليد العربي، وبقي النموذج والمصدر على مرّ العصور. وتعرض المواضيع الرئيسة في هذا الفصل المبادئ العامّة للنحو كما يقدّمها سيبويه في الأبواب الأولى من الكتاب والنواحي المنهجية في طريقة دراسته علم اللغة (مثل فكرة النحو وكونه نظاماً تفسيرياً، والتحليل التزامني للغة على أساس مجموعة النصوص المغلقة، ومكانة الناطق الأصلي باللغة).

وبعد تقديم المنطق الإغريقي والفلسفة الإغريقية إلى العالم العربي في القرن التاسع الميلادي، أصبح الجدل بين الفلاسفة والنحويّين عن العلاقة بين اللغة والفكر أمراً لا مناص منه. ويتناول الفصل الرابع المناظرة التي تدور بين المنطقي والنحوي عن مفهوم "المعنى" التي لخّصت التصادم بين العلميْن (المنطق والنحو). إنّ هذه المجابهة مع المنطق الإغريقي أثرت بشكل عميق في تطوّر الفكر الإسلامي بشكل عام ولم تخفق في التأثير في النحويّين كذلك، برغم معارضتهم ادّعاءات المنطقيّين. وإنّ واحداً من المؤلفين المتميّزين بالأصالة من القرن العاشر الميلادي ـ وهو الزجّاجي ـ ناقش المستويات المختلفة التي تصاغ فيها التفسيرات اللغوية. وقد مثل تمييزه بين المستوى التعليمي والقياسي والتأمّلي في التسويغ (التعليل) اللغوي واحدة من المحاولات القليلة في التقليد العربي لصياغة نظرية واضحة في علم اللغة (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

إنّ استبعاد الفلسفة والمنطق من مجال علم النحو لمْ يُثْنِ الفلاسفة عن التوسّع في أفكارهم الخاصّة باللغة والفكر في شروحهم للمؤلفات الإغريقية؛ ويناقش الفصل السادس آراء الفارابي (القرن العاشر الميلادي) في العلاقة بين اللغة والفكر وفي النحو الفلسفي، معتمداً على الشروحات لكتابات أرسطو. ويكرّس الفصل السابع لمجموعة من العلماء الذين يشغلون مكانة خاصّة في تطوير الفكر العربي في مجال اللغة. فقد ألف إخوان الصفا (القرن العاشر الميلادي) موسوعة مزجوا فيها الحكمة والمعارف الإسلامية مع اليونانية.

ويتناول أحد الأبواب في هذه الموسوعة دراسة الأصوات الطبيعية وموقعها من اللغة، وبذلك يعرض نظرية أصيلة جداً في الأصوات والتواصل.

ومن القرن التاسع الميلادي وما بعده بدأ بعض النحويّين العرب ـ تحت تأثير الأفكار الجديدة التي جلبت من الفلسفة الإغريقية ـ الذين ينتمون إلى المذهب المعتزلي في علم الكلام، يشغلون أنفسهم بمسألة أصل اللغة. فالعلماء الذين يتبنّون مبدأ "أنّ اللغة وحي" تقدّموا بنظرية الأصل الإلهي للغة، بينما عزا "العقلانيون" ـ الذين يؤمنون أنّ اللغة وضع واصطلاح ـ دوراً مهماً لتدخل الإنسان. وتناقش أعمال ابن جنّي (المتوفى سنة 102 ميلادية) النظريتين بشكل مستفيض وتضعهما في السياقيْن الديني واللغوي (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

وعلى الرغم من أنّ توجّه جميع النحويّين العرب نحو الصيغ الشكلية والنحوية، إلا أنّ بعض النحويّين طالبوا بضمّ الاعتبارات الدلالية والبراغماتية إلى النظرية اللغوية. ويُعَدُّ الجرجاني والسكّاكي (القرن الحادي عشر) من أهم مناصري هذا الاتجاه، الذي أصبح له تأثيرات بعيدة المدى في التطوّرات المتأخّرة في النحو العربي. نتطرّق في الفصل التاسع إلى بعض المسائل ـ التي اقترحا لها منهجاً جديداً ـ آخذين بنظر الاعتبار الفروق الدلالية في اللغة ودور اللغة في التواصل. ومنذ القرن العاشر الميلادي وما بعده أصبحت اللغة وعلم اللغة مسألة مهمّة في دراسة الصلة الوثيقة للغة، ضمن مجال علم أصول الفقه. وقد حاول المؤلفون ـ معتمدين على آراء المعتزلة في اللغة وكونها نظاماً اصطلاحياً وضعياً ـ أنْ يحدّدوا العلاقة بين الإشارة اللغوية وما تدلّ عليه. ويتطرّق الرازي (القرن الحادي عشر الميلادي) ـ مفسّر القرآن الكريم ـ في خلاصته الوافية لهذا العلم، إلى بعض من مبادئ هذا العلم (يُنظر الفصل العاشر من هذا الكتاب).

ولمْ يَبْقَ جميع العلماء ضمن إطار العمل العامّ لنظريات النحو العربي،

فقد رفض ابن مضاء ـ النحوي الأندلسي ـ (القرن الثاني عشر الميلادي) بسبب معتقداته الكلامية البنية العقلانية برمّتها في النظرية اللغوية العربية، وبيّن بالتفصيل أنّ الأطر النظرية عند النحويّين لمْ تكن ضرورية (يُنظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب). ولمْ يلحظْ نقده أحد في التقليد العربي، بيْد أنّه في العصور الحديثة استخدمت محاولته لتحرير النحو من النظرية بمثابة دعوة إلى تحديث التعليم اللغوي في مصر.

رأينا آنفاً أنّ الفتوحات العربية في القرن السابع الميلادي أثرت بشكل عميق في تطوّر اللغة العربية. فإنّ الاختلاف بين اللغة الفصحى واللهجة العاميّة كان الدافع الرئيس لظهور النحو بصفته مجالاً علمياً مستقلاً. ولمْ يُبْدِ معظم النحويّين اهتماماً في أنواع اللهجة العاميّة من اللغة وركّزوا كليّاً على اللغة الفصحى، متجاهلين لغة العامّة من الناس، ونتيجة لذلك لا يوجد أثر للمنهج ذي البعد التاريخي في دراسة اللغة: وقد تصرّف النحويّون كأنْ لمْ يكنْ هناك أيّ تطوّر في اللغة العربية، وبقي الأمر على حاله في جميع العصور، لذلك علينا أنْ نلتفت إلى مؤلفين خارج ميدان علم اللغة لنحصل على تقييم للموقف اللغوي والتطوّر ذي البعد التاريخي، وقد طوّر ابن خلدون ـ المؤرّخ المعروف ـ (القرن الرابع عشر الميلادي) في كتابه "المقدّمة" نظرية في تطوّر المجتمع الإنساني، وناقش فيها دور اللغة أيضاً. ويناقش ـ في المقتطفات المقتبسة في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب ـ أصل "الفساد في اللغة" فضلاً عن ظهور النحو لكونه سلاحاً ضدّ التغيّر اللغوي.

بصورة عامّة لمْ يشغل النحويّون العرب أنفسهم بأيّة لغة من اللغات الأخرى، ومردّ ذلك في جزء منه إلى انعدام اهتمامهم في التطوّر ذي البعد التاريخي من ناحية، وكذلك في جزء مته أيضاً إلى ازدرائهم اللغات الأخرى سوى اللغة العربية. وقد وقفوا موقفاً مختلفاً في حالة أولئك النحويّين العبرانيّين الذين كتبوا باللغة العربية. وكانوا مهتمّين بالعلاقة بين اللغات العربية

والعبرية والآرامية ويدأوا أوّل نحو مقارن للغات السامية. ويوجد عالم واحد بين النحويّين العرب استطاع أنْ يخرج عن احتكار اللغة العربية كونها موضوع البحث. فقد كتب أبو حيّان الأندلسي (المتوفى سنة 1344 ميلادية) توصيفات نحويّة للغة التركية والمغولية والحبشية مستخدماً نموذج النحو العربي في تحليل هذه اللغات. ويتناول الفصل الثالث عشر استخدام النموذج العربي للغات الأخرى سوى اللغة العربية مثل اللغة العبرية والتركية.

الفصل الأوّل

علم اللغة وعلم التفسير
مقاتل وتفسير القرآن الكريم

. . . قال: حدّثنا عبيد الله قال وحدّثني أبي قال حدّثنا الهذيل عن سُفيان الواسطي قال: إنّ مَثَلَ من قرأ القرآن ولم يعلم تفسيره كمثل رجل جاءه كتاب أعزّ الناس عليه ففرح به فطلب من يقرؤه [له] فلم يجده وهو أمّي. فهكذا من قرأ القرآن ولم يدر ما فيه.

قال حدّثنا عبيد الله قال وحدّثني أبي قال حدّثني الهذيل عن ابن المسيّب عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عبّاس قال: القرآن على أربعة أوجه: تفسير يعلمه العلماء، وعربية يعرفها العرب، وحلال وحرام لا يسع الناس جهله، وتأويل لا يعلمه إلاّ الله عزّ وجلّ. قلت وما التأويل؟ قال ما هو كائن. قال حدّثنا عبيد الله وحدّثنا أبي عن الهذيل عن مقاتل أنّه قال: في القرآن خاصّ وعام، خاصّ للمسلمين وخاصّ في المشركين وعام لجميع الناس، ومتشابه ومحكم ومفسّر ومبهم وإضمار

وتمام وصلات في الكلام مع ناسخ ومنسوخ وتقديم وتأخير وأشباه مع وجوه كثيرة وجواب في سورة أخرى ضربها الله عزّ وجلّ لنفسه وأمثال ضربها للكافر والصنم، وأمثال ضربها للدنيا والبعث والآخرة، وخبر الأوّلين وخبر ما في الجنّة والنار وخاصّ لمشرك واحد وفرائض وحدود وخبر ما في قلوب المؤمنين وخبر ما في قلوب الكافرين وخصومة مشركي العرب وتفسير وللتفسير تفسير.

(مقاتل، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، ص26-27، تحقيق عبد الله محمود شحاته، أربعة أجزاء، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979 -1987).

لا يبدو النصّ المعروض هنا في ترجمته يختصّ بعلم اللغة بطبيعته، وربّما تبدو علاقته بتطوّر الدراسات اللغوية مثاراً للشك. مع ذلك، وعند البحث الدقيق يظهر لنا أنّ هذا النص يحتوي على بذور المهنية العلمية حيث انبعثت منه التطوّرات اللاحقة في صميم الدراسة اللغوية. وقد أُخذت هذه المقطوعة من المقدّمة لأحد أقدم كتب تفسير القرآن الكريم وهو تفسير مقاتل ابن سليمان المتوفى سنة 767 ميلادية. وبهذا النصّ نعود إلى أقدم المصادر المكتوبة عن الإسلام.

ينتمي مقاتل إلى جيل من المفسرين الذين كان جلّ غرضهم ينصبّ في تفسير النصوص القرآنية للعامّة من المسلمين، الذين لا يجدون إلا الكتاب الكريم دليلاً لهم في حياتهم اليومية. وعندما أُنزل القرآن الكريم على النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في مكّة في نهاية القرن السادس الميلادي وبداية القرن السابع الميلادي، كان بمثابة رسالة مجزأة، حفظ جزءاً منها المؤمنون والقرّاء المحترفون، وقد حوت تلك الأجزاء مجموعة كبيرة من المواضيع ـ من القصص إلى الخبرات الصوفية ومن العبر والأمثلة إلى التعاليم الخاصّة بشؤون حياة المسلمين. فإنّ بعض السور المنزلة على الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) ـ خاصّة في النصف الأخير من عمره

الشريف عندما هاجر إلى المدينة ـ شملت تعاليم فنية بدرجة عالية عن الميراث وتوزيع الغنائم والطعام والزواج وما إلى ذلك. وبعد وفاة الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) قام الصحابة أو الخلفاء الراشدون بالاستعدادات اللازمة للحفاظ على نصوص القرآن الكريم. فقاموا بجمع أجزائه واعتمدوا نسخة واحدة مكتوبة وموثقة على عهد الخليفة الثالث عثمان ابن عفان (رضي الله عنه)، التي أصبحت فيما بعد أساساً لجميع النسخ المخطوطة من القرآن الكريم. وقد تطلّب جمع القرآن وتبويبه الكثير من الجهود في مجال فقه اللغة مثل إصلاح الخط العربي، وتمحيص القراءات المختلفة وشرح الصيغ الصعبة واختيار اللهجات المتنوعة. استمر القرّاء المحترفون ـ وحتى بعد جمع القرآن الكريم ـ يشغلون أنفسهم بتلك القراءات المتباينة التي بقيت برغم الجهود الموحِّدة التي بذلها الخلفاء الراشدون، وقد نشر كلٌّ واحد من هؤلاء القرّاء قراءاته الخاصّة.

ليست معاني القرآن الكريم واضحة دائماً مثله مثل أيّ نصّ ديني آخر. ولا بدّ أنّ المختصّين في المجتمع الإسلامي ساعدوا العامّة من المسلمين ـ منذ البداية ـ في فهم النصوص القرآنية. وطالما أنّ بعض التعاليم المتضمّنة في تلك النصوص ترتبط مباشرة بالحياة اليومية لأفراد المجتمع، فقد كانت مثل تلك المساعدة لا غنى عنها في أثناء نشر الدين الجديد، خاصّة بعد الغزوات عندما عمد عشرات الآلاف من المسلمين حديثي العهد بالإسلام إلى تغيير نمط حياتهم وفق تعليمات الدين الجديد. ولم يتوافر الكثير من البدايات الأولى للأنشطة التفسيرية في الإسلام، ولكنّنا نعلم أنّ المسلمين جميعاً لديهم اهتمام أساسي مشترك بتوضيح معاني النصوص القرآنية وليس دراسة الخصائص الشكلية لتلك النصوص.

وتضم كتب السير أسماء العشرات من المفسّرين من القرن الأوّل الهجري والقرن الثاني الهجري، بيد أنّه لم يحفظ من تفاسيرهم إلا اليسير. ونجد تفسيراً كاملاً عند كاتب الفقرة المقتبسة في بداية هذا الفصل حيث

تمثل نصّاً موحّداً بفضل بنائها الداخلي وتتضمّن الكثير من الإحالات إلى نصوص أخرى. وكانت سمعة مقاتل سيئة: أوّلاً لكونه من المجسّمة(*) الذين لا يتورّعون عن عزو الصفات البشرية إلى الله تعالى مثل أعضاء الجسم، وثانياً لما عُرف عنه كونه يلفق القصص في تفاسيره. وتحكي إحدى الروايات قصّة تفاخره بمعرفته الشخصيّة بالعلماء الذين نقل عنهم الأحاديث النبوية الشريفة ومن بينهم المحدِّث المعروف مجاهد بن جبر. وعند ذلك يقف رجل من جمهور الحاضرين ويقول: "أنا مجاهد، لكنّي لم ألتقِ بك من قبل". فيردّ مقاتل من دون طرفة عين: "ذلك لا يهمّ، بل المهم هو فحوى القصّة". والأمر الثالث الذي يُنتقد عليه اعتماده على مصادر اليهود (الإسرائيليات) ليستقي منها المعلومات العامّة التي تشكّل الخلفية للقصص القرآني.

على أيّة حال، بالرغم من الصيت السيء الذي حاق بتفسير مقاتل للقرآن الكريم فإنّ ذلك التفسير يُعدّ واحداً من أقدم التفاسير الكاملة ولذلك يقدّم لنا صورة مهمّة عمّا كان عليه التفسير في القرن الأوّل الهجري. وبوسعنا أنْ نتعرّف ـ عن طريق هذه التفاسير مثل تفسير مقاتل ـ إلى الطرق المتبعة عند المفسّرين. وكانت وسيلتهم الأولى في الشرح هي المقابلة البسيطة بين النصّ والشرح تسبقها أحياناً ملاحظات تفسيرية مثل "تعني"، "نقول"، "أي"، "نقصد". نجد أنّ النص المفسّر يوضع بين نجمتين كما في الأمثلة الآتية:

﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ﴾ (البقرة: 171) ويعني الشاة أو الحمار (تفسير القرآن، الجزءالأوّل، القسم 155,12، 13)

﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: 168) ويعني بيّن. (تفسير القرآن، الجزء الأوّل، القسم 55.5)

(*) التجسيم هو خلع الصفات البشرية على الذات الإلهية.

﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: 192) أي كفركم (تفسير القرآن، الجزءالأوّل، القسم 168.7)

﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ (البقرة: 144) وتعني أولئك الذين أُنزلت عليهم التوراة وهم اليهود (تفسير القرآن، الجزءالأوّل، القسم 147.4).

وكما توضّح هذه الأمثلة، فإنّ التفسير يتناول جميع المستويات المختلفة في النصّ: وقد تفسّر أحياناً المفردات أو معاني المصطلحات أحياناً أخرى، أو تضاف ملحوظة تتعلق بالحقائق. وقد يأتي الشرح بكلمات محذوفة في الآيات. ولا توجد طريقة واحدة للتفسير، فكلّ ما يفعله مقاتل هو أن يتتبع النصّ ويفسّر كلّ شيء لا يبدو واضحاً للقارئ.

وتنتشر في تفسير مقاتل قصص طويلة عن خلفية الإنجيل في القصص التي يسردها القرآن الكريم؛ وتتكشف معرفة مقاتل العميقة بالتوراة عند اليهود. وعند تفسير المفردات لا بدّ أن يتوافر لديه مسرد بالكلمات الصعبة: وتفسّر هذه المفردات بالطريقة نفسها في كلّ مرّة ترد فيها. فمثلاً تفسّر كلمة "مبين" دائماً بالرجوع إلى كلمة "بيّن" ويبدو أنّ كلمة "مبين" (وهي مشتقة من الجذر نفسه لكلمة "بيّن") لم تعد شائعة في الوقت الذي يكتب فيه تفسيره. وبالطريقة نفسها يقوم مقاتل عادةً باستبدال كلمة "أليم" بكلمة مرادفة لها وهي "وجيع"، وكلمة "جنان" بمرادفتها "بساتين"، وكذلك أداة الاستفهام المهجورة "أيّان" بكلمة أكثر شيوعاً وهي "متى".

وفي مرحلة مبكّرة جداً كانت هناك أمارات تدلّ على الاهتمام اللغوي بنصوص التنزيل. ويضيف مقاتل ـ في مناسبات كثيرة ـ ملاحظاته على بعض خصائص النصّ التي ليس لها صلة مباشرة بفهم النصّ ووظيفته في الحياة اليومية. ويعلق ـ مثلاً ـ على الكلمات من أصل أعجمي الموجودة ضمن مفردات القرآن الكريم، أو يحدّد بعض المفردات في النصّ ويرجعها إلى لهجات القبائل في العصر الجاهلي. فهو يقول ـ مثلاً ـ إنّ كلمة القسطاس

الواردة في القرآن الكريم مشتقة من اللغة اليونانية (يُنظر تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 530.12) وقد يكون ذلك صحيحاً (ويعتقد بعض العلماء أنّ هذه الكلمة مشتقة من كلمة "dikastes" وتعني القاضي أو الحَكَم). ويشير كذلك إلى الأصل الفارسي لكلمة "استبرق" (تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 584.9). وهذا صحيح بالتأكيد. ويشير مقاتل إلى لهجات القبائل في الجزيرة العربية في العصر الجاهلي لكي يَعْضُد تحليله لمعاني المصطلحات، فمثلاً عندما يفسّر كلمة "غُلام" يضيف أنّه في كلام العرب تستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى الرجل الذي لم تنبت لحيته بعد (تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 598). وليس لهذه المعلومات أهمّية كبيرة في توضيح معنى النصّ كما أنّها لا تساعد على تطبيق النصّ على ضرورات الحياة اليومية.

وقد أصبحت مسألة الكلمات القرآنية ذات الأصول الأعجمية مثيرة للجدل في العصور اللاحقة. وتمثل بالنسبة للكثير من علماء النحو وواضعي المعاجم مسألة عقدية وهي أنّ جميع الكلمات في القرآن الكريم عربية خالصة، وقد أجهدوا أنفسهم في إثبات أنّ مفردات مثل "قسطاس واستبرق" لها أصول عربية - أو في أقلّ تقدير أنّ هذه الكلمات كانت موجودة في الشعر العربي الجاهلي. وقد تنزّل القرآن الكريم باللغة العربية، لذلك فإنّ المفردات المستعارة الموجودة في القرآن لا تمثل مشكلة على الإطلاق. ولكن طالما أنّ القرآن هو كلام الله فإنّه من المحال أن يقبل المؤمنون الأصوليون فكرة أنّ القرآن قد يتضمّن كلمات مستعارة (أعجمية) أو ألفاظاً غريبة طالما أنّ ذلك يعني - ضمناً - انتقاصاً من قدسية الكتاب المجيد.

ولا يوجد ما يوحي إلى أن المفسّرين الأوائل كانوا مهتمين ببنية لغة التنزيل. مع ذلك لابد أنهم شعروا بدرجة معيّنة من الرغبة في استكناه الخصائص اللغوية لتلك اللغة، وفي الأقلّ فإنّ ذلك ما يرشح عن استخدامهم للمصطلحات. ويقدّم مقاتل - في النصّ المقتبس في بداية هذا الفصل - مسرداً بالمواضيع التي يحتويها القرآن الكريم. ومن الفئات الرئيسة التي ذكرها

ما يأتي:

- الأجزاء السردية (الحكائية) مثل القصص الخاصّة بالقرون الأولى.
- الأجزاء الشرعية مثل القوانين والتعليمات.
- الأجزاء التعليمية مثل العبر والقصص عن الجنة والنار.

وتوجد أشياء كثيرة مهمّة في مسرد مقاتل من أبرزها تنوّع المواضيع: فمن بين مواضيع الفئات الثلاث الرئيسة توجد مواضيع متعدّدة ليس من السهل تصنيفها وماذا ينبغي لنا أن نفعل "بالحذف" و"الربط" وما إلى ذلك. وهذه العناصر تشكّل المكونات الأولى للتحليل البنيوي أو الشكلي للنص القرآني، ولذلك فمن وجهة نظر تاريخ علم اللغة فإنّها هي الأجزاء المهمّة جداً. فهي توضّح ضمن التحليل الدلالي الخالص لنصّ التنزيل كيف يتأصّل التحليل اللغوي. ويكمن الفرق بين التحليل البدائي في التفاسير الأولى والتحليل في التفاسير المتأخرة في أنّ المفسّرين الأوائل لم تتوافر لهم العدّة الفنية. ولعلّ الحقيقة أنّ المفسّرين علقوا على ظواهر معيّنة في النصّ على الإطلاق توضّح ـ على أيّة حال ـ أنّهم كانوا يدركون الخصائص الشكلية للنص.

لنأخذ مثلا وسيلة التقديم، إذ يستخدم هذا المصطلح في ثلاثة أمور: في المقام الأوّل هو التقديم والتأخير (القلب) أي التغيير في الترتيب المنطقي للأحداث، فمثلاً عندما يقول القرآن الكريم ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ (آل عمران: 55) ـ يضيف المفسّر أنّ هذا نوع من التقديم (تفسير القرآن، الجزء الأوّل، القسم 279.1) لأنّه على وفق العقيدة الإسلامية ـ كما يوضّح المفسّر ـ فإنّ فعل الرفع إلى الله تعالى يسبق وفاة عيسى ابن مريم عليه السلام في أثناء النبوءة. وفي المقام الثاني: يستخدم التقديم لغرض التوقع عندما تعرض نتيجة الفعل كونها متزامنة معه، فمثلاً في حالة العبارة ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ۖ فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ

﴿مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ﴾ (الحج: 19) التي تُعدّ في نظر مقاتل نوعاً من التقديم، لأنّ العبارة تعني "الملابس المصنوعة من النحاس الذي أُشعلت فيه النار" (تفسير القرآن، الجزء الثالث، القسم 120.10). وفي المقام الثالث: يعبّر التقديم عن القلب النحوي وهو تغيير في ترتيب الكلمات في العبارة، فمثلاً في الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ (الحجر: 61). في هذا المثال نجد معنى الآية الكريمة واضحاً تماماً، ولكنّ المفسّر يشعر بضرورة الإضافة بقوله "يوجد تقديم هنا، وهذا يعني: عندما جاء المرسلون إلى لوط عليه السلام" (تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 432.11). ويبدو أنّ مقاتل شعر بأنّ هذه الآية الكريمة لا تتماشى مع ترتيب المفردات التقليدية في اللغة العربية ووجد من المفيد الإشارة إلى ذلك وتنبيه القرّاء. ويمثل التباين في مصطلح "التقديم" نقطة مهمّة، لأنّ ذلك يوضّح في هذه المرحلة المبكرة أنّ المفسّرين لم يكونوا يميّزون بين التحليل اللغوي الخالص والتحليل الدلالي للنصّ. وبالمعنى النحوي للكلمة، فقد استطاع مصطلح "التقديم" أن يتطوّر طبعاً في الاتجاه اللغوي: إذ نجده في كتب النحو المتأخرة يُستخدم حصراً في الإشارة إلى الظاهرة النحوية تقديم المفعول به على الفاعل، مثلاً كما في "زيداً ضربت".

وفيما يتعلق بالنواحي اللغوية للتفسير ينبغي أن نشير إلى ظاهرتين ذكرهما مقاتل في مقدّمته وهما حالات الحذف وحالات الربط. ويستخدم مقاتل مصطلح "إضمار" في اثنتي عشرة مقطوعة في تفسيره ليشير إلى شيء ما في معنى النص ليبقى ضمنياً وقد سبق حذفه. وقد نورد هاتين المقطوعتين أمثلة على ذلك:

﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ﴾ (فيحسدوك - محذوفة) ﴿فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (يوسف: 5) (تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 318.13).

﴿الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ (الأحزاب: 50): (إلى المدينة ـ محذوفة) (تفسير القرآن، الجزء الثالث، القسم 501.2).

في كلا المثالين، يبدو أنّ المفسّر يشعر بأنّ شيئاً ما محذوف من العبارة الأصلية: في المثال الأوّل يعتقد المفسّر أنّ نتيجة الإخبار بالرؤيا هي ليست كيد الأخوة، طالما أنّهم يجب أن يشعروا بالحسد أوّلاً والغيْرة من يوسف، وقد حذفت هذه الخطوة الوسيطة من الآية القرآنية الفعلية. كما شعر المفسّر في المثال الثاني أنّ العبارة الظرفية "إلى المدينة" لا غنى عنها في فهم النص. المثالان ذوا طبيعة دلالية (وينطبق الشيء نفسه على الأمثلة الأخرى في التفسير) ويستخدم المصطلح "إضمار" بمثابة أداة تفسيرية. ونجد المصطلح نفسه في الرسالة النحوية الأولى، ولكن بالمعنى الضيّق جداً لكلمة "الحذف" الذي تترتب عليه بعض النتائج.

والمصطلح الثاني هو "الصلات في الكلام". وقد طبّق مقاتل هذا المصطلح إحدى عشرة مرّة على الحالات النحوية التي تشمل (الزيادة) كما في المثال الآتي:

﴿لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ (إبراهيم: 10): حرف الجر "من" هنا يفيد الصلة. (تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 399.18).

يتصل الفعل "ليغفر" في هذه الآية الكريمة بمفعوله بوساطة حرف الجر "من" وربّما يفيد هنا التبعيض ـ وهو يتعدّى عادة إلى المفعول به مباشرة ـ ويعني مصطلح "صلة" حرفياً الربط ولكنّ المعنى الأشمل هو أنّ حرف الجر زائد. وفي كتب النحو المتأخرة يُستخدم المصطلح نفسه لدى النحويين الكوفيين بمعنى "العنصر الزائد"، بينما استخدم النحويون البصريون مصطلح "زيادة". ويوحي بقاء المصطلح في مدرسة النحو الكوفية بوجود علاقة بين استخدام التقليد النحوي الكوفي وأعمال المفسّرين الأوائل. ويوضّح تطوّر المصطلح التحوّل في استخدام المصطلح غير الفني إلى المصطلح الفني في النظرية اللغوية.

وتوجد أمثلة أخرى في ثنايا تفسير مقاتل على المصطلحات التي تشير بطريقة غير فنيّة إلى الظواهر النحوية أو النصّية. ويميّز المفسّرون عدداً من أنواع النصوص التي تعرّف من ناحية حسب محتويات الرسالة، ولكنّها تحدّد أيضاً حسب صيغتها من ناحية أخرى. ولعلّ واحداً من هذه الأنواع هو العبارات الوصفية التي يُعطى فيها وصف الشخص أو الأشخاص المذكورين في الآية التي تسبق. ويقدّم المفسّر هذه العبارات غالباً بقوله "ثمّ نعتهم الله تعالى بقوله" كما في المثال الآتي:

﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ﴾ ثم يصف الله تعالى هذه الغرف ويقول ﴿مَّبْنِيَّةٌ﴾ (الزمر: 21) (تفسير القرآن، الجزء الثالث، القسم 674.5).

تعطي كلمة "نعت" هنا صفة في صيغة المبني للمجهول "مبنيّة" للاسم المتقدّم "غرف". وتقدّم العبارات الموصولة أو الصفات في مواضع أخرى بالطريقة نفسها، فمثلا:

﴿وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ ثم ينعتهم الله تعالى بقوله ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (الرعد: 27 – 28) (تفسير القرآن، الجزء الثاني، القسم 377.2).

ويستخدم الفعل في هذه الأمثلة وأمثلة أخرى كثيرة بالمعنى العام لكلمة "وصف"، وقد أصبح "النعت" في علم النحو المتأخر واحداً من المصطلحات الفنية "للوصف"، خاصّة في التقليد النحوي الكوفي.

ومثال آخر على أنواع النص، التي ذُكرت في مستهلّ هذا الفصل، هو "الخبر". وغالباً ما يذكر مقاتل في ثنايا تفسيره سرداً عن موضوعٍ ما سبق أن ورد ذكره مشفوعاً بعبارة "ثم أخبر عنهم فقال"، فمثلاً:

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا﴾ (الكهف: 9) (تفسير القرآن، الجزء الثاني، **القسم** 576.6).

وتشترك الأجزاء السردية المعروضة بهذه الطريقة في كونها تحتوي على قصّة عن موضوع تقدّم ذكره، وتتباين الصيغة النحوية لهذه الأجزاء بشكل كبير. وعلى الرغم من ذلك، بسبب خصوصيات الأسلوب القرآني في عرض القصص يستخدم المصطلح "أخبر" غالباً مع عبارات خاصّة، فمثلاً تلك التي تبدأ بالأداة "وإذا". وفي علم النحو المتأخر كان المصطلح "خبر" يستخدم كونه مصطلحاً فنياً ليشير إلى الخبر في الجملة، ويمكننا أن نقول إنّ هناك علاقة بينه وبين الاستخدام غير الفني في التفاسير.

والمثال الثالث هو الجمل الاستثنائية. وكلما احتوت الآية القرآنية على أداة الاستثناء "إلا"، دأب مقاتل على التعليق بقوله "ثم استثنى الله تعالى". وتُعدّ هذه الإضافة في حدّ ذاتها زائدة لأنّ الأداة ذاتها تبيّن بوضوح طبيعة العبارة التي تلي الأداة. ويبدو أنّ مقاتل قد شعر بالحاجة إلى تمييز هذا النوع من الجمل، لأنّها معلمة من الناحية الشكلية. ويطلق على الجمل الاستثنائية في علم النحو المتأخر مصطلح "الاستثناء". وتبرهن هذه الأمثلة على أنّ مقاتلاً كان يدرك أنواعاً نصّية معيّنة ـ بصيغة أوّلية على أساس الخصائص الدلالية ـ إذ كانت غالباً مرتبطة بالخصائص الشكلية حتى لم يكن ذلك ضرورياً.

وفضلاً عن المصطلحات التي تشير إلى الأنواع النصّية وظواهر ترتيب الكلمات والحذف فقد توافر لدى المفسّرين بعض المصطلحات الصوتية/ الإملائية التي كانوا يحتاجونها في التمييز بين المفردات المتشابهة من حيث الإملاء (الحروف المشدّدة مثلاً). ولعلّ المصطلحات المتعلقة بالأصوات الصائتة المقصورة الثلاثة /أو/، /إي/، /أ/ ذات أهمّية خاصّة ـ وهي لم تظهر في تفسير مقاتل ـ بيد أنّ مفسّراً آخر استخدمها هو محمد الكلبي (المتوفى سنة 763 ميلادية). وتستخدم هذه الأصوات الصائتة الثلاثة في التعبير عن حالات الإعراب الثلاث للاسم المفرد في اللغة العربية كما يأتي:

الكتابُ (الرفع)

الكتابِ (الجر)

الكتابَ (النصب)

مع ذلك لا يميّز المفسّر بين الأصوات الصائتة الخاصّة بالحالات الإعرابية وتلك التي تقع ضمن الكلمة الواحدة: في كلتا الوظيفتين تحمل الأصوات الصائتة التسمية ذاتها. فهو يستخدم ـ مثلاً ـ مصطلح الخفض الذي أصبح في النحو الكوفي يشير إلى حالة الجر، ولا يوجد تمييز بالنسبة للصوت الصائت /إي/ سواء أكان ضمن الكلمة (كما في مخلِصِين) أم في حالة الإعراب (كما في ثُلُثِه). كما سنرى فيما بعد (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) فإنّ واحداً من منجزات سيبويه الرئيسة كانت عرض التمييز بين الأصوات الصائتة المستخدمة في الإعراب وتلك المستخدمة في غير الإعراب، وقد بنى عليها جميع بحوثه النحوية الخاصّة بالعلاقات بين مكونات الجملة الواحدة.

وبسبب العدد الضئيل من المصطلحات شبه الفنية واستخدامها النادر والاعتباطي فقد يبدو من قبيل المبالغة القول بأنّ المفسّرين قد توافرت لديهم أداة فنيّة لوصف النص. ولكن في المراحل الأولى لا بدّ من وجود علماء ركزوا اهتمامهم على لغة النص وليس على محتوياته. ونحن نعلم أنّه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أصبح بعض العلماء في البصرة مهتمّين ببنية اللغة بالمقابلة مع بنية النص. وكانوا نشطين كونهم مختصّين في تفسير القرآن الكريم ولكنّهم توسّعوا في بحوثهم لتشمل الظواهر العامّة في اللغة. وقد أثمرت هذه التطوّرات في أوّل كتاب عن النحو العربي وهو "الكتاب" لسيبويه (المتوفى سنة 793 ميلادية).

وفي الوقت ذاته استمرت النشاطات التفسيرية في الكوفة بطريقة أكثر تقليدية. وقد كتب الفرّاء (المتوفى سنة 822 ميلادية) ـ وهو أحد معاصري

سيبويه ـ تفسيراً مطوّلاً للقرآن الكريم عنوانه "معاني القرآن" وقد علق فيه على الكثير من خصائص الأسلوب القرآني، متبعاً في ذلك ترتيب النصّ بدلاً من تقديم المسائل النحوية بطريقة منتظمة. وقد أصبح كتاب "معاني القرآن" مؤخراً مدار البحث طالما أنّ الكثير ما زال مجهولاً عن مدرسة النحو الكوفية. والأمر الأكيد هو وجود علاقة بين النحو الكوفي وعلم التفسير وهي أقوى بكثير من تلك الموجودة في مدرسة البصرة. وقد كان مفسّرو القرآن الكريم والقرّاء يحظون باحترام كبير في الكوفة بينما كان هناك في البصرة نزعة نحو الاستهزاء بهم لقلة درايتهم بالمسائل اللغوية. وتوجد روايات كثيرة في المدرسة البصرية عن القرّاء الذين كانوا يُخطئون في تحليلهم النحوي للقرآن الكريم، ولا بدّ أنّ هناك شعوراً عاماً في حلقات النحويين البصريين حيث إنّهم كانوا أنفسهم يمثلون منهجاً جديداً في دراسة اللغة، كما أنّ الرابطة الوثيقة بين علم التفسير ومدرسة الكوفة تبدو واضحة للعيان في عدد من المصطلحات الفنية التي أصبحت شائعة في التقليد النحوي الكوفي. ويبدو أنّ ذلك مأخوذٌ من الممارسات التفسيرية الأولى. وقد ذكرنا آنفاً مسألة المصطلح "صلة" بمعنى "العنصر الزائد"، وكذلك مسألة "الخفض" بدلاً من المصطلح البصري المعتاد "الجر"، ومسألة "النعت" بدلاً من المصطلح البصري الشائع "الصفة"، واستخدام مصطلح الإضمار بمعنى "الحذف من النص" بدلاً من "الحذف اللغوي". وقد دأبت الرسائل المتأخرة عن الفروق بين النحويين الكوفيين والبصريين على ذكر مثل هذه الفروق في المصطلحات، وهكذا يمكننا أن نتأكد أنّ مثل هذه الفروق كانت موجودة فعلاً.

سنرى فيما بعد (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) أنّ التقليديْن المحليّيْن الموجوديْن في البصرة والكوفة قد تلاشيا على يد الأجيال اللاحقة وانصهرا في مدارس نحوية واقعية. وقد حصل هذا التطوّر في الوقت الذي بدأ فيه ممثلو التقليديْن المحليّيْن بلقاء بعضهم بعضاً بشكل متكرّر في

العاصمة الجديدة للامبراطورية العبّاسية في بغداد، وقد شعروا بالحاجة إلى تحديد ملامح المجموعة الخاصّة بهم. وقد تغلب ممثلو التقليد النحوي البصري في ذلك الوقت على منافسيهم في تطوير النحو الفني إلى درجة لم تتسن معها أدنى فرصة للكوفيين. ونتيجة لذلك فقد تخلى جميع النحويين عن المنهج التفسيري لدراسة علم اللغة وأحرز المنهج البصري فوزاً مبيناً.

وعلى الرغم من السمعة المتواضعة التي يتمتع بها المفسّرون في البصرة، إلا أنّ النحويين البصريين قد تولوا أيضاً أمر المصطلحات التي كانت شائعة في التقليد التفسيري، بينما كانوا يغيّرون تطبيقاتها الفنية. وهكذا أصبح مصطلح "إضمار" مثلاً واحداً من المصطلحات الرئيسة في النظرية اللغوية البصرية. وقد ميّز النحويون البصريون ـ بناءً على استخدام الإضمار في التفاسير ـ بين التحقيق الفعلي للرسالة اللغوية لدى المتكلم والمستوى الكامن للرسالة. وفي هذا الإطار، يمثل الإضمار قيام المتكلم بحذف أجزاء من الرسالة ـ التي يجب على عالم اللغة أن يعيد بناءها ـ ليس بغرض توضيح النص كما في التفاسير بل من أجل التفسير النحوي للبناء اللغوي، وسنرى في الفصل الثالث من هذا الكتاب أنّ النحوي البصري سيبويه ـ وهو مؤسّس النظام النحوي كما نعرفه اليوم ـ قد ابتعد عن منهج الأعمال التفسيرية وذلك بالتركيز كلياً على الصيغة النحوية للرسالة. وظل النصّ القرآني واحداً من أهمّ مكوّنات النصوص اللغوية التي اعتمد عليها النحويون، ولكن لم يعد النحويون يدرسون السمات النصّية للقرآن الكريم بل يركزون على صيغته اللغوية.

وهناك ناحية أخرى حيث أثرت الدراسات التفسيرية التي قام بها المفسّرون الأوائل في التطوّرات اللاحقة وهي صناعة المعاجم. وسنرى فيما بعد (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب) أنّ علوم صناعة المعاجم في الإسلام بقيت معزولة عن علم النحو ويطلق عليها "علم اللغة". وهناك جهد واضح ـ في معجم الخليل المتوفى (سنة 791 ميلادية) ـ الذي سنتطرّق إليه

في الفصل الثاني من هذا الكتاب ـ لشمول جميع جذور المفردات في اللغة العربية. بيد أنّ معجم الخليل سبقته معاجم أخرى وهي عبارة عن مسارد متخصّصة من المفردات وكانت أصولها في علم التفسير. وقد رأينا في أعلاه أنّ مقاتلاً كان لديه مسرد بالكلمات الصعبة، إذ كان يستبدلها في تفسيره (مثلاً كلمة "مبين" استبدلت بكلمة "بيّن"). كما قام العلماء المتأخرون بإعداد مسارد شرحوا فيها الكلمات الغريبة أو غير المألوفة الموجودة ضمن النصّ القرآني وهي تحمل عنوان "كتاب الغريب". ولم تكن هذه المسارد معاجم طالما أنّها اتبعت ترتيب النصّ القرآني وقامت بشرح كلّ كلمة حسب موضعها. ولكنهم ركزوا على معاني الكلمات وبهذا المعنى كانوا يمهدون لنشوء علم المعاجم. وبالطريقة نفسها شعر بعض المفسّرين بالحاجة إلى شرح أصول الكلمات الأعجمية التي وردت في القرآن الكريم. كما لحظ مفسّرون آخرون ورود بعض الكلمات ذات الخصائص الخاصّة مثل الجناس والطباق وهي الكلمات التي لها معنيان متضادان ويطلق عليها "الأضداد". ولم تكن سوى خطوة واحدة نحو المسارد التي تخصّصت في جمع المفردات في مجال دلالي واحد مثل المفردات الخاصّة بالحصان والجمل أو جسم الإنسان.

وظلّ علم التفسير الخالص واحداً من أعمدة العلوم الإسلامية. وسنجد في التفاسير المتأخرة الملحوظات اللغوية على النصّ القرآني، بيد أنّ هذه الملحوظات لم تعد تمثل تطوّراً مستقلاً ضمن علم التفسير، وتلقى المفسّرون تدريباً لغوياً مستفيضاً على يد النحويين المحترفين وقد استعاروا منهم أدواتهم الفنية لوصف الاستخدام القرآني. وقد تشعّب علم التفسير في اتجاهات شتى إلا أنّه لم يفقد الصلة بجذوره الأولى وهدفه الأصيل، وهو إيضاح القصد من قول الله تعالى. وبسبب تراكم المعرفة فقد تخصّص المفسّرون غالباً في ناحية واحدة من التفسير. وهكذا نجد تفاسير غرضها الرئيس هو مناقشة التنويعات النصّية، بينما تركز تفاسير الآخرين على التحليل النحوي وتحليل القواعد أو

تحليل الأجزاء السردية في النص. وما زالت التفاسير الأخرى مهتمّة بشكل كبير بالنواحي الشرعية للنصّ القرآني.

ويوجد فرع خاصّ من تفسير القرآن الكريم وهو التأويل الصوفي، حيث يأخذ نصّ التنزيل بعداً جديداً تماماً. فإنّ القرآن الذي بين أيدينا ما هو إلا سطح الحقيقة بالنسبة للمتصوّفة: وهناك معانٍ خفيّة خلف النص لا يفقهها إلا العارفون الذين تلهمهم المعرفة الإلهية. وقد عملوا بموجب مستويَيْن من المعاني هما "الظاهر" و"الباطن" وهم يدّعون أنّ العامّة من المسلمين يستطيعون فهم المعنى الظاهر من القوانين فقط، بينما كان العارفون قادرين على النفاذ إلى المعنى الخفي الرمزي. وقد بالغ بعضهم إلى حدّ أنّه أنكر صدق المعنى الظاهر مع الواجبات الخاصّة بالطقوس. وعندما أمر الله تعالى المؤمنين أن يصلوا خمس مرّات في اليوم وأن يصوموا خلال شهر رمضان المبارك فهذه عبارة عن رسالة باطنة تفصح عن معانٍ أعمق لا يفهمها إلا المتصوّفة.

الفصل الثاني

الخليل والمعجم العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما ألّفه الخليل بن أحمد البصري ـ رحمة الله عليه ـ من حروف: أ، ب، ت، ث، مع ما تكمّلتْ به فكان مدار كلام العرب وألفاظهم، فلا يخرج منها عنه شيء. أراد أن تَعرِفَ به العرب في أشعارها وأمثالها ومخاطباتها فلا يشذ عنه شيء من ذلك، فأعْمَلَ فكره فيه فلم يمكنه أن يبتدئ التأليف من أوّل أ، ب، ت، ث، وهو الألف، لأنّ الألف حرف معتلّ فلما فاته الحرف الأوّل كره أن يبتدئ بالثاني ـ وهو الباء ـ إلاّ بعد حُجّةٍ واستقصاء النظر، فدبّر ونظر إلى الحروف كلّها وذاقها (فوجد مخرج الكلام كلّه من الحلق) فصيّر أولاها بالابتداء أدخَلَ حرفاً منها في الحلق.

وإنّما كان ذواقه إياها أنّه كان يفتَحُ فاه بالألِفِ ثمّ يظهر الحرفَ، نحو أبْ، أتْ، أحْ، أعْ، أغْ، فوَجَد العَيْنَ أدخَلَ الحروف في الحلقِ، فجعلها أوّل الكتاب ثمّ قرب منها الأرفعْ

فالأرفع حتى أتى على آخرها وهو الميم.

فإذا سُئلتَ عن كلمة وأردتَ أن تعرف مَوْضِعَها، فانظر إلى حروف الكلمة، فمهما وجدتَ منها واحداً في الكتاب المقدّم فهو ذلك الكتاب.

وقلّب الخليل ا، ب، ت، ث، فوضعها على قدر مخرجها من الحلق وهذا تأليفه:

ع، ح، هـ، خ، غ، ق، ك، ج، ش، ض، ص، س، ز، ط، د، ت، ظ، ث، ذ ت، ر، ل، ن، ف، ب، م، و، ا، ي، همزة.

قال أبو مُعاذ عبدُ الله بنُ عائذ: حدّثني الليثُ بنُ المظفر بن نصر بن سيّار عن الخليل بجميع ما في هذا الكتاب.

قال الليثُ: قال الخليل: كلامُ العرب مبني على أربعةِ أصناف: على الثنائيِّ والثلاثيّ، والرباعيّ، والخماسيّ، فالثنائيُّ على حرفيْن نحو: قَدْ، لَمْ، هَلْ، لَوْ، بَلْ ونحوه من الأدوات والزجر.

والثلاثيُّ من الأفعال نحو قولك: ضَرَبَ، خَرَجَ، دَخَلَ، مبنيٌّ على ثلاثة أحرف.

ومن الأسماء نحو: عُمر وجَمَل وشَجَر مبنيٌّ على ثلاثة أحرف.

والرباعي من الأفعال نحو: دَحْرَجَ، هَمْلَجَ، قَرْطَسَ، مبنيٌّ على أربعة أحرف. ومن الأسماء نحو: عَبْقَر، وعَقْرَب، وجندب، وشبهه.

والخماسيُّ من الأفعال نحو اسْحَنْكَكَ واقشعرّ واسحنفر واسبَكرّ مبني على خمسة أحرف.

(كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، ثمانية أجزاء، بيروت، 1988، ج1 ص47-48)

تلك هي الكلمات التمهيدية لأوّل معجم في اللغة العربية وهو "كتاب العين" ذائع الصيت، وينسب هذا المعجم عادة إلى النحوي المعروف الخليل بن أحمد. ولكن كما نرى في المقطوعة المقتبسة في أعلاه، فإنّ التطوّر في الطريقة المعجمية يروى عنه ولا يرويه هو نفسه. وسنرى فيما بعد أنّ تأليف الخليل لهذا المعجم كان موضع شك في العصور الأولى، على الرغم من أنّ الجميع كانوا مقتنعين بارتباط اسم الخليل بكتاب العين. والخليل هو واحد من الشخصيات المشهورة في التقليد اللغوي العربي، ويأتي بعد سيبويه في مدى شهرته. (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ولا يسند إليه شرف اختراع علم المعاجم وحسب بلْ وعلم الموسيقى والعروض ويُعَدُّ معلم سيبويه الرئيس.

ولد الخليل في عُمان سنة 718 ميلادية في القبيلة العربية "أزد عُمان"، ويقال له الفراهيدي نسبة الى واحد من أجداده وكان اسمه "فرهود" ويعني شبل الأسد. وكان من التابعين ويُذكر عنه أنّه كان مؤمناً ورعاً مع ميله الى الزهد. وقد وفد إلى البصرة وهو صغير ـ وكانت آنذاك مركزاً للدراسات النحوية ـ حيث درس النحو والموسيقى والشعر والشريعة الإسلامية. ولعلّ الإنجاز الذي يذكره من ترجم له غالباً هو اختراع نظام العروض الذي أمكن بوساطته تقطيع قصائد الشعر الجاهلي، ويقال إنّه تمكّن من ذلك لأنّه سمع حدّاداً يضرب قطعة من حديد بنمط إيقاعي. توفي سنة 791 ميلادية نتيجة لأبحاثه العلمية حيث دخل المسجد ذات يوم وهو يتأمّل في مسألة علمية فاصطدم بعمود ومات (وتذكر روايات أخرى وفاته سنة 786 أو 776 ميلادية). وينسبُ إليه كتّاب سيرته رسائل عن القافية والعروض والعلامات الموسيقية والعلامات الصوتية، ولكن باستثناء كتاب العين لم يصلنا أيّ من كتبه الأخرى.

ولعلّ واحداً من أسباب شهرته في تاريخ النحو العربي صلته العلمية بسيبويه. وربّما كان هو المعلم الحقيقي الوحيد الذي حظيَ به سيبويه، وقد

ورد اسمه صريحاً في كتاب سيبويه مئات المرّات. واذا صدّقنا كتّاب سيرته فإنّ سيبويه كان يعني الخليل كلما ذكر عبارة "سألته" من غير ذكر اسم صريح. وليس هناك ضمان مطلق بأنّ الآراء التي ينسبها سيبويه الى معلمه هي فعلاً كذلك. وبسبب الابتكارات التي أدخلها سيبويه في النحو العربي ربّما نكون متأكّدين إلى حدٍّ ما أنّها لم تكن بالضرورة متطابقة مع آراء الخليل. وفي الواقع، نحن نعلم من دلائل قليلة أخرى أنّه في بعض النواحي ـ في الأقلّ ـ نجد نظريات الخليل ومصطلحاته اختلفت عن تلك التي اعتمدها تلميذه. وهذا يعني إمّا أنّ سيبويه قد غيّر في المقولات التي نقلها عن معلمه أو أنّ الخليل نفسه طوّر في وقت لاحق آراء لم تصل سيبويه. وقد نفترض بشكل عام ـ في أقلّ تقدير ـ أنّ الخليل كان نشيطاً في المجالات التي ذكره فيها سيبويه. ولكن من الغرابة بمكان أنّ الخليل لم يُشرْ إليه إطلاقاً في القسم الخاصّ بعلم الصوت والأصوات اللغوية في نهاية "الكتاب"، لذلك ربّما لم يحضرْ سيبويه دروس الخليل في هذيْن الموضوعيْن.

وكانت الأجيال اللاحقة تتذكّر الخليل قبل كلّ شيء لكونه مخترع العروض وعلم المعاجم. ويقترن اسمه ـ في مجال علم المعاجم ـ بأول معجم حقيقي في التقليد العربي وهو كتاب العين. وقبل ظهور كتاب العين كان مفسرو القرآن الكريم مهتمين تلقائياً بمفردات القرآن الكريم؛ وقد رأينا في الفصل الأول أن المفسر مقاتل ربما كانت لديه قائمة بالمفردات الصعبة مع مرادفاتها المألوفة كثيراً لدى الناس. وقد بدأ بعض المفسرين وفقهاء اللغة بجمع قوائم الكلمات التي تضمّ الكلمات المهمّة أو الصعبة في النص القرآني أو الأحاديث النبوية الشريفة. بينما شرع علماء آخرون بجمع مفردات الأعراب التي بدأ ينالها الإهمال ولكنها لا غنى عنها في فهم الشعر الجاهلي. وقد تم ترتيب بعض هذه المفردات على وفق المواضيع: ولم يبق من هذه المسارد إلا القليل، إذ تحتوي على أسماء الحصان والجمل والإنسان وتوجد العشرات من الرسائل المشابهة المعروفة لدينا الآن. وتبدو المفردة النموذجية

الداخلة في هذه المسارد كما يأتي (المسرد الآتي يتعلق بمصطلحات النخيل والكروم وينسب إلى الأصمعي المتوفى سنة 831 ميلادية ويُعَدُّ من أوائل المعجميّين العرب).

مِنْ صِغارِ النَّخْلِ الجثيث وهو أوّل ما يطلع من أمّه. وهو الوَدِيُّ والهِراء، والفَسِيل، وإذا كانت الفسيلةُ في الجِذْعِ ولَمْ تكنْ مستأرِضةً فهو خَسِيسُ النَّخْلِ والعرب تُسميها الراكب، فإذا قُلِعَتِ الوَدِيَّةُ من أمّها بِكَرَبِها قيلَ وديّةٌ مُنْعَلَةٌ، فإذا غَرَسَها حَفَرَ لها بِئْراً فغَرَسَها ثُمّ كَبَسَ حَوْلَها بِتَرْنُوقِ المَسِيلِ والدِمْنِ فَتِلْكَ البِئْرُ هِيَ الفقير. يقال: فقّرنا للوديّة تفقيراً والأشاءُ مِنْ صِغارِ النَّخْلِ.

(الأصمعي، كتاب النخل والكرم،
تحقيق أوغست هافنر ولويس شيخو، عشر
سمات قديمة من فقه اللغة العربية، الطبعة الثانية،
بيروت 1914، ص64-65)

وكان التأكيد في مثل تلك الرسائل على المعرفة المتوارثة لدى الأعراب وعباراتهم وعاداتهم وأمثالهم وأشعارهم. وكان المعجميّون يبدون اهتماماً خاصاً بالمصطلحات المبهمة. وقد اعتمد كتاب العين مفهوماً مختلفاً بشكلٍ جذري في علم المعاجم طالما أنّه يهدف إلى جمع جذور المفردات جميعها في اللغة وليس فقط تدوين الكلمات النادرة من شعر الأعراب. وهذا يُعَدُّ في حدّ ذاته خروجاً على الأعراف. بيْد أنّ ترتيب هذه الكلمات في كتاب العين لافت للنظر. وفي المقام الأوّل، نجد أنّ هذه المفردات مرتبة على وفق التبديلات في جذورها. وفي اللغة العربية ـ كما في اللغات السامية الأخرى ـ تحمل الأصوات الصامتة الثقل الدلالي، بينما توفر الأصوات الصائتة والأصوات الصامتة المساعدة المعلومات الخاصّة بعلم الصرف الاشتقاقي والإعرابي، وهكذا. فمثلاً نجد الجذر (ك ـ ت ـ ب) ينتج عن المفردات مثل (كَتَبَ، يَكْتُبُ، كُتِبَ، يُكْتَبُ، كاتِبٌ، مَكْتوب، كِتاب وجمعها كُتُبٌ،

مكاتبة، أكْتَبَ، استكتبَ، تكاتبَ، مكتبة وهكذا). وتحمل الجذور الخاصّة بالأصوات الصامتة (ك ـ ت ـ ب) فكرة الكتابة في جميع هذه المفردات، بينما تبيّن الأصوات الصامتة المساعدة الملحقة بالكلمة مثل الجذور (م ـ ت ـ ي) الفئات الصرفية لتلك الكلمات. ولكي يمثل النحويّون وزن الكلمة استخدموا وسيلة الرموز حيث يشير حرف (الفاء) إلى الجذر الأوّل من الكلمة، ويشير حرف (العين) إلى الجذر الثاني، وحرف (اللام) إلى الجذر الثالث: فمثلاً نجد أنّ وزن الكلمة مكتبة هو (مفْعَلة) ووزن استكتب هو (استفعلَ) وهكذا.

وتقوم طريقة الخليل على تجميع المفردات أوّلاً على شكل جذور ثم تُجمع الكلمات المشتقة جميعاً من الجذر (ك ـ ت ـ ب). ولكن يتمّ بعد ذلك تجميع الجذور التي تحتوي هذه الأصوات الصامتة جميعاً حسب تسلسل هرمي متصاعد. فيدخل الجذر (ك ـ ت ـ ب) في باب واحد مع الجذور الأخرى (ك ـ ب ـ ت، ب ـ ك ـ ت، ت ـ ب ـ ك، ب ـ ت ـ ك). وعلى الرغم من التأكيد في مقدّمة المعجم أنّ إيجاد الكلمة سهل يسير، إلا أنّ ترتيب المفردات مرهق، ولو أنّه يُعَدُّ خطوة متقدّمة بالمقارنة مع ترتيب الكلمات في المسارد التي اتبعت ترتيب النصّ الذي تفسّره أو التي رتبت الكلمات حسب المجال الدلالي. ونجد من المتعذر جدّاً العثور على الكلمة في المعاجم التي تعتمد مثل هذه الطرق، ما لم يكن الباحث يقرأ في نصّ معيّن. أمّا في كتاب العين فيوجد مبدأ للترتيب في الأقلّ ولو أنّ هذا لا يعني أنّ باستطاعة القارىء أنْ يعرف مسبقاً أين يمكن أنْ يجد الكلمة بالضبط. ولا توجد أدنى إشارة إلى أنّ طريقة الخليل كان يقصد منها أنْ تعكس وحدة دلالية عالية بين الجذور المستبدلة على الرغم من أنّ بعض النحويين المتأخّرين فتشوا عن مثل هذه المعاني المشتركة (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

والميزة الثانية الجديرة بالملاحظة في طريقة ترتيب الخليل هي ترتيب

الأصوات الصامتة. وكما موضّح في المقطوعة المقتبسة في أعلاه فلم يستخدم الخليل الترتيب الهجائي المعتاد في حروف الهجاء باللغة العربية، بلْ اعتمد معياراً صوتياً وبدأ بالأصوات الصامتة الحنجرية، ثمّ الحلقية وهكذا إلى أنْ وصل إلى الأصوات ثنائية الشفوية. والسبب الذي يذكره في استخدام هذا الترتيب هو تردّده أنْ يبدأ بحرف "الألف" لأنّه صوت صامت ضعيف. وفي الواقع يتمتع حرف (ألف) في النظرية الصوتية في النحو العربي بمكانة خاصّة: فهو صوت منزلق مثل /ي/، /و/ ولكنّه يختلف عن هذين الحرفين لأنّه لا يتحقق على المستوى الصوتي، وهو بمثابة حرف صوتي مجرّد. أمّا الأصوات الصائتة الممدودة التي نميّزها في اللغة العربية فهي لا تحظى باعتراف النحويين العرب. لأنّهم ينظرون إلى الصوت الصائت الممدود من حيث كونه تشكيلة من صوت صائت وصوت منزلق مثل (/و/، /ي/، /أ/) فيصبح لدينا (/أو/، /إي/، /آ/). والفرق الوحيد بين /و/، /ي/ من ناحية و"ألف" من ناحية أخرى هو أنّ الألف إمّا أن يتلاشى على المستوى الصوتي أو يتحقق صوتياً في صيغة الهمزة أو في صيغة واحد من الصوتيْن المنزلقيْن الآخريْن. وقد سادت الفكرة ـ وهي خاطئة أحياناً ـ أنّ تحليل النحويّين يقوم على الحروف العربية التي توضّح فقط الأصوات الصائتة المقصورة وتعبّر عن الأصوات الصائتة الممدودة بالحروف الثلاثة (/و/، /ي/، /ألف/). بيْد أنّ بنية اللغة ـ وليست الحروف العربية ـ هي التي قادت النحويين إلى هذا التحليل. ويبدو النمط المتطابق لكلمتين مثل "صُفر" (جمع أصفر) و"سود" (جمع أسود) واضحاً للعيان عندما تكتب الكلمات صوتياً (/suwd/، /sufr/).

وربّما كان اعتماد الخليل ترتيباً صوتياً جديداً للأصوات الصامتة اختراعاً عفوياً. وقد يعتقد بعضهم أحياناً أنّه استعار لهذا الترتيب نموذجاً على غرار حروف الهجاء (الديفانجري) باللغة السنسكريتية، وهي أيضاً تبدأ بالأصوات الحلقية ثم تنتقل إلى الأصوات الشفوية. ولكن ليس من الضروري افتراض

وجود نموذج أعجمي (أجنبي)، أوّلاً إذا ما اعتمد الترتيب الصوتي يبرز خياران فقط: إمّا من الحلق إلى الشفتين أو بالعكس، وهكذا تكون هناك فرصة متساوية لأيّ من الترتيبيْن لكي يُعتمد. وقد يقول القائل إنّ طريقة البدء من الحلق مقبولة أكثر طالما أنّه المكان الذي يبدأ فيه النطق. إنّ معظم الأمثلة التي أوردت على تأثير اللغة الهندية ظهرت أنّها موضوعة (زائفة)، لذلك لا ضير في أنْ نستنتج أنّ اعتماد الخليل للترتيب الصوتي كان ـ في الواقع ـ تطويراً مستقلاً بذاته.

وقد لحظنا آنفاً أنّ تأليف الخليل "كتاب العين" قد تعرّض للتشكيك في العصور الأولى. وقد ذُكر اسم تلميذه الليث بن المظفر أحياناً كثيرةً على أنّه المؤلف الحقيقي. وقد عدّ المعجمي الأزهري، في مقدّمته لكتاب "تهذيب اللغة"، الليث من بين المعجميّين الذين لا يعتدّ بهم محذراً القرّاء منه:

> ومات الخليل ولم يفرغ من كتاب "العين"، فأحبَّ الليثُ أن ينفّق الكتابَ كلّه، فسمى لسانه الخليل، فإذا رأيت في الكتاب "سألت الخليل بن أحمد"، أو "أخبرني الخليل بن أحمد" فإنّه يعني الخليل نفسه. وإذا قال "قال الخليل" فإنّما يعني لسان نفسه. قال: وإنّما وقع الاضطراب في الكتاب من قِبَل خليل الليث.
>
> قلت: وقد قرأت كتاب "العين" غير مرّة، وتصفحته تارةً بعد تارة، وعُنيتُ بتتبُّع ما صُحِّف وغُيِّر منه، فأخرجته في مواقعه من الكتاب وأخبرت بوجه الصحّة فيه، وبيّنت وجه الخطأ.
>
> **(الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمّد عبد السلام هارون، 15 جزءاً، القاهرة، 1964-1967، الجزء الأوّل، ص28-29)**

وربّما كان عزو كتاب العين إلى واحد من تلاميذ الخليل ـ في التقليد اللغوي المتأخّر ـ بمثابة استراتيجية لإلقاء اللوم على شخص آخر بسبب

الأخطاء الكبيرة والسقطات الواضحة في هذا المعجم. وبدلاً من إلقاء المسؤولية كاملة على الخليل نفسه، فقد أُشيع تفادياً للحرج أنّه كتب أجزاء من الكتاب فقط. وقد ظهر اسم الليث بن المظفر في الواقع في جميع الروايات الخاصّة بكتاب العين، ولو لم يكن هو الذي ألف الكتاب بأكمله فعلاً، فهو في الأقلّ يُنظر إليه كونه المحقق الذي أضفى على الكتاب حلته النهائية.

ولكي نعطي فكرة عن ترتيب كتاب العين سنقتبس مثالاً واحداً وهو الجذر (ع ـ ش ـ ق). ويذكر هذا الجذر في القسم الخاصّ بالأصوات الصامتة /ع/، /ق/، /ش/ مع الجذور الأخرى (ق ـ ع ـ ش) و(ق ـ ش ـ ع) و(ش ـ ق ـ ع).

عشق:

عَشِقها عشقاً والاسم العِشق، قال رؤبة:

فعفَّ عن إسرارها بعد الغسق ولم يُضعها بين فِرْكٍ وعَشَق

وفُلانٌ عَشيقُ فُلانةٍ، وفلانةُ عشيقتهُ، وهؤلاءِ عُشّاق وعَشاشيقُ فُلانةٍ.

(الخليل، كتاب العين، الجزء الأوّل، ص 124)

وتتضمّن المعلومات التي يقدّمها كتاب العين عادةً بعض الاشتقاقات للجذر، وتوضّح أحياناً باقتباس من قصيدة أو من القرآن الكريم حيث يرد ذكر الكلمة كونه موضوع النقاش. وكان القصد من المعجم شمول جميع الجذور الحاصلة من ربط جذور الكلمة وليس بالضرورة جميع الكلمات المشتقة من هذه الجذور. وكان يفترض أنّ الكلمات الشائعة معروفة لدى المتكلم باللغة العربية، لذلك اعتقد مؤلف المعجم بانعدام الحاجة إلى التفصيل في تلك الكلمات. ولعلّ التمييز الرئيس هو بين الجذور المستعملة وتلك المهملة (أي التي لم تعد موجودة في اللغة العربية). وعندما تذكر

الكلمات المشتقة من الجذر، فإنّ ذلك يخدم فقط غرض إيضاح أنّ الجذر موجود فعلاً في اللغة.

وقد أصبحت الرغبة لدى مؤلفي المعاجم المتأخرين أكثر وضوحاً بشكل مضطرد في شمول جميع الكلمات العربية. فقاموا غالباً بنسخ جميع المعلومات المتوافرة في المعاجم الأولى ثم أضافوا ملحوظاتهم على الكلمات النادرة التي عثروا عليها في مصادر أخرى. وبهذه الطريقة أخذت القواميس تتوسّع باستمرار. ونجد مادة (ع ـ ش ـ ق) في معجم تهذيب اللغة للأزهري (المتوفى سنة 981 ميلادية) أكبر بكثير منها في كتاب العين، ونجدها بالفصل الخاصّ بالأصوات الصامتة /ع/، /ق/، /ش/ الذي يتضمّن الجذور نفسها التي عرضها كتاب العين تحت هذا العنوان مع إضافة جذريْن آخريْن هما (ع ـ ق ـ ش) و(ش ـ ق ـ ع)

عشق: سُئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن الحب والعِشق أيهما أحمد؟ فقال: الحب؛ لأنّ العشق فيه إفراط. قال: وقال ابن الأعرابي: العُشُق المصلحون غروس الرياحين ومُسوُّوها. قال: والعُشق من الإبل الذي يلزم طَروقته ولا يحنّ إلى غيرها. قال: والعَشَق: اللبلابُ، واحدتها عَشَقَةٌ: الأراك أيضاً. قال: وسُمّي العاشق عاشقاً لأنّه يذبل من شدّة الهوى كما تذبل العَشَقَة إذا قطعت.

وقال أبو عبيد: امرأة عاشقٌ بغير هاء، ورجلٌ عاشقٌ مثله.

قلت: والعرب حذفت الهاء من نعت المرأة من حروف كثيرة. منها قولهم:

"تحسبها حمقاء وهي باخس". ويقولون امرأةٌ بالغٌ، إذا أدركت. ويقولون للأمة خادم، والرجل كذلك في هذه الحروف.

وقال الليث: يقال عَشِقَ يعشِق عِشقاً. قال والعَشِق المصدر

والعِشق الاسم. وقال رؤبة يصف العَير والأتان:

ولم يُضعها بين فِركٍ وعَشَق

(الأزهري، تهذيب اللغة، الجزء الأوّل، ص 170)

وتبيّن هذه المادّة اللغوية مدى تطوّر صناعة المعاجم في المئتي سنة التي تفصل بين الخليل والأزهري، حيث توافرت المصادر بكثرة فضلاً عن محاولات تأهيل المفردات وذكر الاقتباسات من العلماء الأعلام، كما كان هناك متّسع لنقد المعاجم الأولى. وفي الاقتباس في أعلاه نرى أنّ المقطوعة المأخوذة من كتاب العين ـ التي شكّلت منطلقاً لمعالجة الأزهري لمادّة (ع ـ ش ـ ق) ـ تُنسب إلى الليث لأنّ الأزهري وكما رأينا لا يرغب في إلقاء المسؤولية على الخليل لما يعدّه هو أخطاءً في النصّ. والأزهري نفسه يدّعي أنّه كان بمقدوره تجنّب مثل تلك الأخطاء بسبب مكوثه مجبراً مع جماعة من الأعراب. ويخبرنا في مقدّمة معجمه عن وقوعه في الأسر على يد قبيلة من الأعراب وهم من القرامطة:

وكنتُ امتُحنت بالإسار سنةَ عارضتِ القرامطةُ الحاجَّ بالهبير، وكان القوم الذين وقعتُ في سهمهم عرباً عامتهم من هوازن، واختلط بهم أصرام من تميم وأسد بالهبير نُشّئوا في البادية يتتبعون مساقط الغيث أيام النُجع، ويرجعون إلى أعداد المياه، ويرعون النَعم ويعيشون بألبانها، ويتكلمون بطباعهم البدوية وقرائحهم التي اعتادوها، ولا يكاد يقع في منطقهم لحنٌ أو خطأ فاحش. فبقيت في إسارهم دهراً طويلاً.

وكنا نتشتّى الدهناء، ونتربع الصمّان، ونتقيّظ السّتارين، واستفدت من مخاطبتهم ومحاورة بعضهم بعضاً ألفاظاً جمة ونوادر كثيرة.

(الأزهري، تهذيب اللغة، الجزء الأوّل، ص7)

ولم يتجاوز الأزهري كتاب العين في ناحية واحدة. وعلى الرغم من

مساوئ طريقة الترتيب المعتمدة في كتاب العين إلا أنّه تمسّك بالتصريفات الخاصّة بالجذور. أمّا المعجميّون الآخرون ـ من أمثال ابن دريد (المتوفى سنة 934 ميلادية) في معجمه "جمهرة اللغة" ـ فقد قاموا بتحسين تلك الطريقة وذلك بالرجوع إلى الترتيب الطبيعي لحروف الهجاء في اللغة العربية، بيْد أنّ الأزهري لم يأخذ بهذه الطريقة. ونجد أنّ تردّد المعجميّين العرب في التخلي عن طريقة الخليل في الترتيب لافتٌ للنظر، لأنّه ظهرت في ذلك الوقت طريقة أفضل تعتمد على مبدأ القافية وقد رُتبت الكلمات أبجدياً على وفق حرف الجذر الأخير، ثمّ الحرف الأوّل والثاني. ولم تكن بواعث اعتماد الترتيب حسب القافية واضحة، ربّما أنّ لذلك علاقة بحاجة الشعراء إلى الكلمات التي من قافية واحدة عندما ينظمون قصائدهم أو يؤلفون النثر المسجوع، أو قد يكون مردّ ذلك إلى تأثير انشغال النحويّين الدائم بالشعر حيث تكون الأصوات النهائية في الكلمات أساسية للقافية. وقد يكون هناك سبب لغوي حيث إنّ نهاية الكلمات أقلّ تأثراً في اللغة العربية بالإضافات الصرفية من بداياتها.

وقد أدخل النحوي المشهور الجوهري (المتوفى قبل سنة 1007 ميلادية) طريقة الترتيب على القافية في معجمه "تاج اللغة وصحاح العربية" المعروف عادةً بالصحاح. ويفخر الجوهري ـ وهو تلميذ النحوي المعروف السيرافي (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) ـ بأنّ طريقته لم يسبق إليها أحد وأنّ ابتكاراته سهّلت كثيراً البحث في معجمه. وفضلاً عن طريقته الجديدة في الترتيب، فقد اعتمد أيضاً طريقة لِشكل الأصوات الصائتة وعلامات الإعراب وذلك بكتابة الأصوات كاملة مع تسميتها. وفي التعبير عن الأوزان الصرفية فقد بدأ من مبدأ الأوزان الرئيسة التي لا تحتاج إلى توضيح مفصّل. وعليه كانت الأوزان غير القياسية أو الأقل شيوعاً فقط بحاجة إلى التوضيح المسهب (فمثلاً بالنسبة لاسم الفعل يعدّ الوزن "فَعْل" رئيساً، وبوصف الوزن فَعَلَ بعبارة "مُحرّك") ويظهر الجذر (ع ـ ش ـ ق) في الفصل الخاصّ

بحرف "القاف" ويبدو كالآتي:

عشق:

العِشقُ: فَرط الحُبّ. وقد عَشِقَهُ عِشقاً، مثال عَلِمَه عِلماً، وعَشَقاً أيضاً، عن الفراء.

قال رؤبة: (الرجز)

ولم يُضِعها بين فِرْكٍ وعَشَق

وقال ابن السرّاج: إنّما حرّكه ضرورةً، ولم يحرّكه بالكسر إتباعاً للعين، كأنّه كره الجمعَ بين كسرتين، لأن هذا عزيزٌ في الأسماء.

ورجلٌ عِشّيق، مثال فِسّيق، أي كثير العِشق، عن يعقوب.

والتعشُّق: تكلُّف العشق. قال الفرّاء: يقولون امرأةٌ مُحبٌّ لزوجها وعاشقٌ.

(الجوهري، الصحاح، تحقيق عبد الغفار عطار، ستة أجزاء، الطبعة الثالثة، بيروت 1984، الجزء الرابع، ص1525)

وكان نجاح معجم الجوهري باهراً. وقد أصبح الصحاح عند معظم العلماء مرجعاً معجمياً من الطراز الأوّل، ولم يبزّه معجم آخر حتى ظهرت المعاجم الكبيرة التي عُدّت نصراً نهائياً لطريقة الترتيب حسب القافية. وقد عمد مؤلفو هذه المعاجم - بخلاف من سبقوهم الذين كانوا ينحازون بشكل أو بآخر إلى المفردات النادرة والطريفة - إلى شمول جميع المفردات. فمثلاً ابن منظور - المؤلف المعجمي من شمال افريقيا المتوفى في سنة 1311 ميلادية - هو مؤلف معجم لسان العرب الشهير. وكانت مصادره الرئيسة هي المعاجم التي ذكرناها في أعلاه، ويأتي في مقدّمتها "التهذيب" و"الصحاح". وقد أضاف إليها بيانات من مؤلفات أخرى واقتباسات من الشعر والنصوص الأخرى فضلاً عن ملحوظاته الشخصية الخاصّة. ويبلغ

المجموع الإجمالي لعدد المواد اللغوية الداخلة في المعجم ثمانين ألف جذر، ويندرج تحت كلّ جذر جميع الأسماء والأفعال المشتقة وتُعامل حسب الترتيب الحرّ. ونجد المادّة ع ـ ش ـ ق تحت حرف "القاف":

عشق: العِشقُ: فرط الحب، وقيل: هو عُجْب المحبّ بالمحبوب يكون في عفاف الحُب ودعارته؛ عَشِقَه يَعشِقه عِشقاً وعَشَقاً وتعشّقه، وقيل: التَعَشُّقُ، تكلف العِشقِ، وقيل: العِشقُ الاسم والعَشَقُ المصدر، قال رؤبة:

ولم يُضعها بين فِرْكٍ وعَشَق

ورجل عاشق من قوم عُشّاقٍ، وعِشّيقٌ مثال فسّيق: كثير العَشق. وامرأة عاشقٌ، بغير هاء، وعاشقةٌ. والعَشَق والعسَقُ، بالشين والسين المهملة: اللزوم للشيء لا يفارقه، ولذلك قيل للكلف عاشق للزومه هواه والمعشَقُ: العِشقُ؛ قال الأعشى:

وما بيَ من سُقمٍ وما بيَ مَعشَق

وسُئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن الحبّ والعشق: أيهما أحمد؟ فقال: الحبّ لأنّ العشق فيه إفراط، وسمي العاشق عاشِقاً لأنه يذبل من شدّة الهوى كما تذبل العَشَقَةُ إذا قطعت، والعَشَقَةُ: شجرة تخضر ثم تَدِقُّ وتَصفرّ؛ عن الزجّاج، وزعم أنّ اشتقاق العاشق منه؛ وقال كراع: هي عند المولدين اللبلاب، وجمعها العَشَقُ، والعَشَقُ الأراك أيضاً. ابن الأعرابي: العُشُقُ المصلحون غروس الرياحين ومُسَوُّوها، قال: والعُشُقُ من الإبل الذي يلزم طَرُوقَته ولا يحنّ إلى غيرها. أبو عمرو: يقال للناقة إذا اشتدت ضبعتها قد هَدِمَت وهَوِست وبلمت وتهالكت وعشِقت وأبلست، فهي مِبلاسٌ، وأرَبّت مثله.

(ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة، عشرون جزءاً، الجزء العاشر، ص251-252)

وقد أصبح لسان العرب لابن منظور من غير أدنى شك أكثر المعاجم شهرة على الاطلاق بين تلك التي كُتبت في الوطن العربي: لا تكتمل مكتبة من غيره، وأصبح عدد النسخ المختصرة والمستخلصات والشروح والملاحق والمراجعات كبيراً جداً. وكانت هناك خطّة أكبر سار عليها في الأصل المؤلف المعجمي من بلاد فارس الفيروز آبادي (المتوفى سنة 1414 ميلادية) في معجمه "القاموس المحيط". وقد أراد الفيروز آبادي في البداية أنْ يؤلف معجماً في ستين جزءاً يدوّن فيه اللغة بأكملها، ولكنّه في النهاية اقتصر على جزئين فقط لكنهما مع ذلك يضمّان عدداً كبيراً بلغ ستين ألفاً من المواد اللغوية. وقد استطاع حشو كلّ تلك المواد في حيّز صغير لكونه مقتصداً جدّاً في تعريفاته، ولاعتماده مجموعة من المختصرات في معجمه مثل "م" وتعني "معروف" وتشير الى الكلمات الشائعة التي لا تحتاج إلى وصف معجميّ مفصّل، أو "ج" وتعني "جمع". وما زالت بعض هذه المختصرات تستخدم في المعاجم الحديثة باللغة العربية إلى الآن. وأصبح "القاموس" معجماً شائعاً جدّاً للاستخدام الخاصّ إلى الحدّ الذي أصبحت فيه كلمة "قاموس" وتعني "المحيط" الكلمة المستعملة اليوم لتعني "معجماً" باللغة العربية.

وكان آخر أعظم مؤلفي المعاجم هو مرتضى الزبيدي (المتوفى سنة 1791 ميلادية) وقد جمع من جميع المعاجم الموجودة ما لا يقلّ عن 120000 مادّة لغوية في معجمه "تاج العروس". ويُعَدُّ معجمه مع معجميْن آخريْن من المصادر الرئيسة في القرن التاسع عشر عندما حاول الباحثون في الشرق إحياء الدراسات العربية. فمثلاً يحاول معجم بطرس البستاني "محيط المحيط" أن يُعيد إلى الذاكرة معجم القاموس المحيط للفيروز آبادي. ويمكن للمرء أنْ يقتفي أثر التعاريف والأمثلة الواردة في المعاجم الكبرى باللغة العربية عن طريق مؤلفيها في القرن التاسع عشر ويلحظها ظاهرة في المعاجم الحديثة في العالم العربي.

كما قام المستشرقون الأوائل في الغرب أيضاً بنسخ المعاجم الكبرى، وامتدّ ذلك من عهد جاكوبس جوليَس (المتوفى سنة 1667 ميلادية) إلى عهد جيورج فيلهلم فريتاج (المتوفى سنة 1861 ميلادية)، وكلاهما ألّف معجماً باللغتين العربية واللاتينية. وقد فاق معجم إدوارد وليَم ليْن (المتوفى سنة 1876 ميلادية) باللغتين العربية والإنجليزية جميع المعاجم الغربية باللغة العربية، مستمداً بياناته من أفضل المصادر الشرقية وأغزرها، ويحتوي مجموعة كبيرة جدّاً من المفردات والمعاني التي سقطت من "القاموس" مع إضافات للشروح المختصرة والناقصة وتعليقات نحوية نقدية وافية وأمثلة من النثر والشعر. وقد ألمح ليْن في عنوان معجمه بوضوح إلى أنّه يرى في نفسه وريثاً للمعاجم الشرقية في معظم البيانات التي جمعها، بيْد أنّه في الوقت ذاته حاول أن يمحّص هذا الكم الضخم من البيانات بفكر ناقد لما توافر لديه من أدوات. وقد عمد إلى إدخال جميع الكلمات القديمة في الكتاب الأوّل، وكذلك المعاني المعروفة الشائعة لدى المتعلمين بين العرب، ويحتوي الكتاب الثاني الكلمات التي يندر ورودها أو غير المعروفة التي لم تظهر في المعاجم الأخرى. وقد أتمّ الكتاب الأوّل إلى حرف "القاف"، وطُبع المعجم في ثمانية أجزاء يضمّ آخرها ملحوظات عن بقيّة حروف الهجاء. وتبدأ مادة (ع ـ ش ـ ق) ـ التي اقتبسناها من الخليل والأزهري ولسان العرب ـ في معجم ليْن (الجزء الخامس، ص 2054) كما يأتي:

عشق

1. عَشِقَ (يُنظر الصحاح والقاموس، ذكر تاج العروس أنّها على وزن ضَرَبَ ولكن في النسخة التي لديّ ذُكرت بشكلها الصحيح أيْ على وزن تَعِبَ). عِشْقٌ وعَشَقٌ: (اسم ليس من الفصحى) ذكرها "فريتاج" وقال ابن السراج إنّها كذلك للضرورة الشعرية بفتحتين لأنّ الكسرتين نادرتان في الأسماء، وقد تكون اللفظة الأولى من الدارجة والثانية اسماً غير فصيح.

ومُعشّق إذا أحبّ بإفراط (أو بعاطفة جيّاشة أو برغبة الغرام أو تنطبق على شرح "عِشْق" في أدناه، أو إعجاب، أو إذا عَميَ عن عيوب من يحب أو بسبب مرض من نوع السوداوية. تَعَشّقَ (متعدٍّ) مرادفة لكلمة "عَشِق" (تاج العروس، تُنظر مادة عاشق).

تمثل هذه الفقرة سُدُسَ المادّة اللغوية الكاملة، إذ إنّ لَيْن يُعيد إدراج جميع البيانات الواردة في المعاجم العربية. وتشير المختصرات التي استخدمها إلى المراجع التي رجع إليها (مثل القاموس والصحاح وتاج العروس)، وقد ذُكرت معظم مصادره في تاج العروس أو في لسان العرب.

وما زال معجم لَيْن يستخدم الآن لكونه واحداً من الأدوات الأساسية في فقه اللغة العربية لأنّه يساعد الدارسين على التعرّف إلى جميع المراجع العربية بنظرة واحدة. ولكون لَيْن توفي قبل أنْ يتمّ معجمه فقد بدأت الجمعية الشرقية الألمانية بتأليف معجم عربي ألماني يبدأ من حرف "الكاف" ليكون تكملة لمعجم لَيْن. ويستخدم هذا المشروع الجديد البيانات الواردة في المصادر العربية ولكن بأسلوب مختلف، وقد ظهرت الملزمة الأولى منه في عام 1957؛ وتقدّم العمل فيه في الوقت الحاضر حتى وصل إلى حرف "الميم"، حيث تعتمد المواد اللغوية الداخلة في هذا القاموس على الدراسة المتمعّنة المستقلة والمنظمة في مجموعة كبيرة من النصوص العربية التقليدية. كما أنّ أفضل قاموس غربي عن اللغة العربية الفصحى الحديثة ـ وهو معجم هانز ڤير "معجم اللغة العربية" الذي ظهر للمرّة الأولى عام 1952 وترجم فوراً إلى اللغة الإنجليزية ـ لم ينقل البيانات من المعاجم الموجودة وحسب، بلْ قام بانتقاء المواد اللغوية من مجموعة واسعة من النصوص الأدبية والصحفية باللغة العربية.

الفصل الثالث

سيبويه وبداية النحو العربي

هذا بابُ علْم ما الكَلِمُ من العربية

فالكَلِمُ: اسمٌ، وفِعلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل.

فالاسم: رجلٌ، وفرسٌ، (وحائط).

وأمّا الفعل فأمثلة أخذتْ من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع.

فأمّا بناء ما مضى فذَهَبَ وسَمِعَ ومَكُثَ وحُمِدَ. وأمّا بناء ما لم يقع فإنّه قولك آمراً: اذهب واقْتُلْ واضربْ، ومخبراً: (يقْتُلُ و) يَذْهَبُ ويَضْرِبُ ويُقْتَلُ ويُضْرَبُ، وكذلك بناء ما لم يَنقطع وهو كائن إذا أخبرتَ.

فهذه الأمثلة التي أخذت من لفظ أحداث الأسماء، ولها أبنية كثيرة ستبيَّن إن شاء الله.

والأحداث نحو الضَّرْبِ والحَمْدِ والقَتْلِ.

وأمّا ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو: ثُمَّ، وسَوْفَ، و واو القسم و لام الإضافة، ونحوها.

هذا باب مجاري أواخر الكَلِم من العربية

وهي تجري على ثمانية مجارٍ: على النصب والجرّ والرفع والجزم، والفتح والضمّ والكسر والوقف.

وهذه المجاري الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعةُ أضرب: فالنصبُ والفتح في اللفظ ضربٌ واحد، والجرّ والكسر فيه ضربٌ واحد، وكذلك الرفع والضمّ، والجزم والوقف.

وإنّما ذكرتُ (لك) ثمانية مجار لأفرُقَ بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يُحدثُ فيه العاملُ - وليس شيءٌ منها إلا وهو يزول عنه - وبين ما يُبْنَى عليه الحرفُ بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدثَ ذلك فيه من العوامل، التي لكلّ عامل منها ضربٌ من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف الإعراب.

فالرفع والجر والنصب والجزم لحروفِ الإعراب. وحروف الإعراب للأسماء المتمكّنة، وللأفعال المضارعة لأسماء الفاعلين التي في أوائلها الزوائدُ الأربع: الهمزة، والتاء، والياء، والنون. وذلك (قولك): أفْعَلُ أنا، وتَفعل أنتَ أو هي، ويَفعل هو، ونفعل نحن.

والنصب في الأسماء: رأيت زيداً، والجرّ: مررت بزيد، والرفع: هذا زيدٌ. وليس في الأسماء جزم، لتمكنها وللحاق التنوين، فإذا ذهب التنوين لم يَجمعوا على الاسم ذهابه وذهاب الحركة.

والنصب في المضارع من الأفعال: لن يَفعلَ، والرفع: سيفعلُ، والجزم: لم يفعلْ. وليس في الأفعال المضارعة جرٌّ كما أنّه ليس في الأسماء جزم؛ لأنّ المجرور داخل في المضاف إليه معاقبٌ للتنوين، وليس ذلك في هذه الأفعال.

وإنّما ضارعتْ أسماء الفاعلينَ أنك تقول: إنّ عبد الله ليَفْعَلُ، فيوافقُ قولَك: لفاعل، حتى كأنّك قلت: إنّ زيداً لفاعلٌ فيما تُريد من المعنى. وتلحقه هذه اللام كما لحقت الاسم، ولا تلحق فَعَلَ اللامُ. وتقول سيفعلُ ذلك وسوفَ يفعلُ ذلك فتُلحِقُها هذين الحرفين لمعنى كما تلحق الألف واللام الأسماءَ للمعرفة.

ويبين لك أنّها ليست بأسماءٍ أنّك لو وضعتها مواضع الأسماء لم يجزْ ذلك. ألا ترى أنّك لو قلت إنْ يَضْرِبَ يأتينا، وأشباه هذا، لم يكن كلاماً؟! إلا أنّها ضارعت الفاعلَ لاجتماعهما في المعنى. وسترى ذلك أيضاً في موضعه.

ولدخول اللام قال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾ (النحل: 124) أيْ لحاكمٌ.

ولِمَا لحقها من السين وسوفَ كما لحقت الاسمَ الألفُ واللام للمعرفة.

وأمّا الفتح والكسر والضم والوقف فللأسماء غير المتمكّنة المضارعة عندهم ما ليس باسم ولا فعل مما جاء لمعنى ليس غيرُ، نحو سَوْفَ وقَدْ، وللأفعال التي لم تجرِ مجرى المضارِعة، وللحروف التي ليست بأسماء ولا أفعال ولم تجئ إلا لمعنى.

فالفتح في الأسماء قولهم: حيثَ وأينَ وكيفَ. والكسر فيها نحو: أولاءِ وحذارِ وبدادِ. والضمّ نحو: حيثُ وقبلُ وبعدُ. والوقف نحو: مَنْ وكمْ وقطْ وإذْ.

والفتح في الأفعال التي لم تجرِ مُجرى المضارعة قولهم: ضَرَبَ وكذلك كلُّ بناء من الفعل كان معناه فَعَلَ. ولم يُسكّنوا آخِر فَعَلَ لأنّ فيها بعض ما في المضارعة، تقول: هذا رجلٌ ضَرَبَنا، فتصف بها النكرة، وتكون في موضع ضارب إذا

قلت: هذا رجلٌ ضارب. وتقول: إنْ فعَلَ فعلتُ، فيكون في معنى إنْ يَفْعَل أفعلْ، فهي فعلٌ كما أنّ المضارع فعل وقد وقعت موقعها في إنْ، ووقعت موقع الأسماء في الوصف كما تقع المضارَعة (في الوصف)، فلم يُسكّنوها كما لم يُسكّنوا من الأسماء ما ضارع المتمكّن ولا ما صُيِّر من المتمكّن في موضع بمنزلة غير المتمكّن. فالمضارع: مِنْ عَلُ، حرّكوه لأنهم قد يقولون من عَلٍ فيَجرّونه. وأمّا المتمكّن الذي جُعل بمنزلة غير المتمكّن في موضع فقولك: ابدأ بهذا أوّلُ، ويا حَكَمُ.

(سيبويه، الكتاب، طبعة بولاق، جزءان، 1316 هجرية، طبعة معادة بلا تاريخ، بغداد، مكتبة المثنى، الجزء الأول، ص2-4)

إنّ المقطوعة الطويلة التي قدّمنا بها لهذا الفصل مأخوذة من الصفحات الأولى لأكثر الكتب شهرة في التقليد اللغوي العربي الذي يعرف بـ "كتاب سيبويه". ولا ينازعه كتاب آخر مكانته في التقليد اللغوي العربي. ويبدو مدى الاحترام الذي يحظى به هذا الكتاب في هذا التقليد واضحاً من الاسم الذي أضافه عليه أحد الذين ترجموا لسيبويه وخلعوا على هذا الكتاب اسم "قرآن النحو" كما كان يُقال لسيبويه أحياناً كثيرة "إمام النحو". ولعلّنا لا نغالي إذا قلنا إنّ التقليد اللغوي باللغة العربية برمّته ليس فيه شيء سوى الشروحات الموسّعة لكتاب سيبويه. ونجد أنّ التقليد السنسكريتي والعربي متشابهان من هذه الناحية: حيث تقف عند بداية كلا التقليدين شخصيّة تكاد تكون أسطورية تسيطر بإنتاجها على التقليد كاملاً.

وعلى الرغم من شهرة الكتاب فإنّنا لا نعرف ـ يا للغرابة ـ سوى القليل عن حياة سيبويه. ونتناقل الحقائق القليلة التي يرويها كتّاب سيرته عنه على عجالة. وكان اسمه الكامل "أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر". وُلِد في مكان ما من بلاد فارس نحو سنة 750 ميلادية ومُنح كنيته التي يعرف بها

"سيبويه"، التي تعني بالفارسية "رائحة التفاح" حسب ما تذكره بعض المصادر لأنّ رائحته زكية. ولمْ يكن أبوه مسلماً وعندما أسلم أصبح مولىً للقبيلة العربية "بنو الحارث بن كعب". كانت لغته الأم الفارسية ولم يتخلّص من لكنته الفارسية تماماً. وكانت نيّته أصلاً أنْ يدرس الشريعة الإسلامية عندما وصل البصرة، ولكنّه عندما سخر منه بعض العامّة للأخطاء النحوية التي كان يقع فيها قرّر أنْ يدرس النحو بدلاً من الشريعة.

وقد ذكر الذين ترجموا لسيبويه فيما بعد ما يزيد على ستة أو سبعة من شيوخه. إلا أنّ المشكلة هي أنّهم يتمنّون أنْ تتطابق سيرته مع النموذج الذي تذكره كتب السيرة المتأخّرة التي تضمّنت فقرة مقحمة عن معلمي سيبويه النحوي. وبناءً على ذلك، فقد رُفع كلُّ نحوي ذكره سيبويه في كتابه إلى مصاف المعلمين. وإذا تقفّينا الاقتباسات في النصّ ـ ويوجد منها المئات ـ فعلينا أنْ نعترف بأنّ الخليل بن أحمد كان معلمه الرئيس، وقد أشار إليه سيبويه أكثر من أيّ اسم آخر على الإطلاق (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب). ويشير شرح بعض تلك المقتبسات إلى أنّ سيبويه كان في تماسّ مع الخليل شخصيّاً وغالباً ما كان يسأله عن رأيه في المسائل النحوية. ولا بُدّ أنّه التقى بنحويّين آخرين طالما أنّه نقل عنهم آراءهم في الكتاب، ولكن ليس من الواضح إلى أيّ حدٍّ كان هؤلاء معلّميه فعلاً.

ويذكر جميع كتّاب السيَر الحقيقة التي تقول إنّه غادر البصرة نحو سنة 793 ميلادية ليعود إلى مسقط رأسه حيث توفي بعد ذلك بفترة وجيزة، وربّما وهو في سنته الأربعين. ويربط هؤلاء الكتّاب بين مغادرته وحادثة وقعت له في قصر الخليفة العباسي في بغداد. وحسب هذه الرواية فإنّ نحوياً من الكوفة وهو الكسائي (المتوفى سنة 799 ميلادية) قد تحدّى سيبويه أنْ يُعطي رأيه في مسألة نحويّة صعبة: إذا قلت باللغة العربية "قد كنت أظن أنّ العقرب أشدّ لسعةً من الزُنبور هلْ تقول فإذا هو هي" فيكون الضميران الأوّل والثاني مرفوعين، أم تقول "فإذا هو إيّاها" فيكون الضمير الثاني منصوباً؟

وعندما أعلن سيبويه أنّ الخيار الأوّل فقط يمكن أنْ يكون صحيحاً، جيء ببعض الأعراب الذين كانوا يقفون عند الباب ولكنّ الكسائي قد استمالهم ـ فشهدوا أنّ الأعرابي الخالص يقول إنّ الخيار الثاني فقط هو الصحيح ـ وقد جعل هذا الإذلال سيبويه يغادر بغداد قاصداً بلده الأصلي فارس ولمْ يكن في نيّته العودة إلى بغداد ثانيةً. وليس أمراً مستغرباً أنْ يذكر كتّاب سيرته عدداً قليلاً من تلامذته، لأنّه توفي قبل أنْ يتسنى له الوقت الكافي لتجتمع حوله حلقة من التلاميذ.

وكان الكتاب الذي تركه سيبويه للأجيال اللاحقة فريداً من وجوه عدّة: في المقام الأوّل، كان الكتاب أوّل وصف متماسك لمنظومة اللغة العربية كاملة. وفي المقام الثاني، كان واحداً من أوائل الأسفار الحقيقية المنشورة ـ في أدبيّات اللغة العربية ـ في أيّ حقل علمي. ولم يكن أمراً معتاداً ـ في العصور الأولى للحضارة الإسلامية ـ أنْ ينشر العلماء تدريساتهم. وعلى الرغم من أنّ الحضارة العربية لم تكن حضارة شفاهية حصراً، طالما أنّ معظم العلماء كانوا يسجّلون أفكارهم مكتوبة، إلا أنّ التعليم المرتجل كان أمراً مقدّراً بشكل كبير. وقد قام تلامذتهم بتدوين ما يملون عليهم وينشرونه أحياناً، ولكنّ ليس على هيئة كتاب كامل. فقد وصف سيبويه ـ على أيّة حال ـ اللغة العربية في كتابٍ له بداية ونهاية وفيه إحالات شاملة متداخلة، ولذلك يمكن قراءة الكتاب من الغلاف إلى الغلاف. كما يدلّ عنوان الكتاب "كتاب سيبويه" على تفرّده وهو يعني السِفر الذي كتبه سيبويه.

وعلى الرغم من مزاياه الفريدة لمْ يكن "الكتاب" نجاحاً عاجلاً يسيراً. وبعد وفاة سيبويه كان الكتاب ذائع الصيت ولكنّه تعرّض للنقد على أيدي معاصري سيبويه. ولمْ يبلغ كتاب سيبويه مكانته المرموقة حتى بدأ يؤثر في تأسيس مدرسة البصرة النحوية، وقد لعب النحوي المعروف المبرّد (المتوفى سنة 898 ميلادية) فيما بعد دوراً مركزياً في عملية استقبال "الكتاب"، كما أسهم في تثبيت نصوصه المحدّدة. وكان المبرّد تلميذاً لسيبويه.

وقد تتلمذ سيبويه في البصرة ودرّس فيها، ولكنّه أمضى معظم حياته في بغداد حيث أصبح منافساً للنحويّين الآخرين ـ وبعضهم من الكوفة ـ الذين كانت لهم حظوة في البلاط العباسي. وقد حاول النحويّون من البصرة ـ ومردّ ذلك في جزء منه إلى هذا التنافس ـ أنْ يعزّزوا سمعتهم وذلك بردّ سلالتهم العلمية إلى الماضي المهيب، فينسبون هذه المآثر في المقام الأوّل الى المؤسّس الأسطوري لعلم اللغة العربية أبي الأسود الدؤلي (تُنظر مقدّمة هذا الكتاب)، وفي المقام الثاني إلى سيبويه الذي يوصلونه بأبي الأسود الدؤلي عن طريق سلسلة مستمرّة من العلماء. وفي خضمّ هذا البحث عن تقليد للمدرسة البصرية فقد اعتلى كتاب سيبويه مكانة مرموقة حتى أصبح يعرف بـ "قرآن النحو".

وقد رفض المبرّد عندما كان شاباً ـ حسب ما ورد في كتب التراجم ـ عدداً كبيراً من آراء سيبويه، حتى إنّه ألّف كتاباً بعنوان "الردّ على كتاب سيبويه". ولكنّه ندِم على ذلك فيما بعد وسحب الكتاب (الذي لمْ يعرف إلا من خلال نقد كَتَبَه النحوي المصري ابن ولاّد). وبدلاً من ذلك كتب المبرّد كتاباً آخر بعنوان "المقتضب" وهو بمثابة نسخة مبسّطة لكتاب سيبويه، وأكثر يسراً للتلاميذ من "الكتاب". كما تعهّد بتنقيح كتاب سيبويه، ونتيجة لذلك نجد أنّ جميع النسخ المخطوطة من الكتاب التي وصلتنا تعتمد بشكل أو بآخر على ذلك التنقيح. لذلك لم ينازع سيبويه أحدٌ في سلطته، ويندر جدّاً أنْ نجد نقداً صريحاً لآرائه في كتب النحو المتأخّرة.

ما الغرض من كتاب سيبويه؟ لربّما تأثر سيبويه ـ وهو فارسي ـ بالفروق الموجودة بين لغته الأم ولغة العرب التي تعلّمها لغة ثانية. وربّما دفعه ذلك إلى الكتابة عن بنية اللغة بطريقة مبتكرة. وهو يسمّي اللغة التي يصفها "لغة العرب" أو "العربية"، ويقصد بالعرب الأعراب الذين يتكلمون اللغة الفصحى ولم يتأثروا ـ أو تفسد لغتهم ـ بلغة أهل الحواضر، وكان واضحاً لدى سيبويه أنّ اللغة العربية تنحصر فقط في لغة وشعر الأعراب، ويُعدُّ

القرآن الكريم المثل الأعلى لتلك اللغة. وربّما كان في الوقت ذاته يُدرك أنّه في مدينة مثل البصرة ـ بأهلها المتعدّدي الألسن واللهجات ـ ليس بإمكان الجميع التحدّث باللغة العربية الخالصة. وعندما يشير إلى الناطقين الأصليّين باللغة العربية فهو يستخدم الضمير "هم" أو "هم يقولون" أو "هم لا يحبّذون هذا أو ذاك". كما أنّه يستخدم الضمير "أنت" عندما يخاطب القارئ "فإذا قلت هذا، فإنك تعني . . ." "كما في قولك"، ويستخدم الضمير "نحن" أحياناً أخرى: "كما في قولنا". وتعود هذه اللغة مبدئياً الى جماعة محدّدة جيداً وهم "الفصحاء" الذين كانت لغتهم العربية صحيحة أصلاً. ولكن من خلال عملية اقتفاء السمات المثالية في هذه اللغة ـ وهذا الأمر ليس غريباً في المجتمع الكلامي الذي يشعر بوجود لغتين في آن معاً ـ فإنّ هذه اللغة يُنظر إليها كونها اللغة الأم لجميع أفراد المجتمع الذين تلقوا قدراً من التعليم ويحاولون النطق بلغة سليمة. وهكذا فمن ناحية نجد أنّ مجموعة النصوص التي استخدمها النحاة مغلقة، لكونها محدّدة بالنص القرآني والشعر الجاهلي، ولكن تمسّك النحويّون ـ من ناحية أخرى ـ بخرافة الناطقين الأصليّين باللغة والوثوق بحكمهم عليها. وكان هناك ـ في القرون الأولى من الإسلام ـ أعراب أمكن الركون إليهم بصفة الرواة. ولكن بتعاقب العصور لمْ يَعُدْ هناك أعراب يتكلّمون اللغة العربيّة الفصحى، وأصبح الناطق الأصلي والأعرابي الخالص ضرباً من الخيال، على الرغم من أنّ النحويّين استمرّوا في الحديث عن "لغتهم" أي لغة الفصحاء.

وطالما أنّ الناطقين بالعربيّة ـ من تسميتهم ـ لا يخطئون إطلاقاً، لمْ يكن الغرض من علم اللغة معيارياً. وقد كتب النحويّون المتأخرون أحياناً خاصّةً في الإقليم الغربي من بلاد الإسلام رسائل عن الأخطاء التي يقع فيها العامّة في محاولاتهم الكتابة باللغة الفصحى، ولكن لمْ يذكر هذا الأمر إطلاقاً في الكتب التعليمية عن علم اللغة. ولا توجد إشارات في كتب النحويّين إلى الأخطاء الشائعة، كما لا يوجد وعي بالتغييرات التي طرأت

على اللغة (يُنظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب). ولمْ يكن علم اللغة العربية ـ مع ذلك ـ وصفيّاً خالصاً، لمْ يكن كافياً عند النحويّين أمثال ـ سيبويه ـ وصف اللغة ببساطة كما كانت تستخدم وتنطق. وكان هدف النحويّين أكثر طموحاً: طالما أنّ اللغة جزء من خلق الله تعالى وطالما أنّ اللغة العربية هي اللغة التي اصطفاها الباري عزّ وجلّ في خاتمة رسالاته إلى البشرية، فيجب أنْ تكون لغة تامّة ليس فيها انحراف ولا شذوذ. ويجب أنْ يتضح هذا الكمال في كلّ جزء من اللغة العربية؛ ومن مهام النحويّ التي حدّدها لنفسه أنْ يبني أدقّ التفاصيل في البنية اللغوية وأنْ يُثبت أنّ هذه اللغة منظومة يستقرّ فيها كلُّ عنصر في مكانه الصحيح، وأنّ كلّ ظاهرة فيها قابلة للتفسير.

وفي مرحلة النحو التي كتب بها سيبويه، كانت الشروح غير ناضجة وطارئة. ويكفي أنْ يشير الكاتب إلى تشابه سطحي لشرح العلاقة أو السلوك اللغوي المتشابه في عنصريْن. فمثلاً، في المقطوعة المقتبسة في أعلاه يوضّح سيبويه أنّ هناك تركيباً لغويّاً تستخدم فيه فئة من الأفعال بالمعنى نفسه الذي ينجم عن استخدام الاسم "عبد الله فاعل" و"عبد الله يفعل". ويطلق على هذه الفئة من الأفعال "أفعال المضارعة" وتسمى بالمصطلح الغربي "الأفعال غير التامّة"، ويفسّر حقيقة أنّ الأفعال المضارعة لها ذات النهايات كما في الاسم في هذا التركيب المشترك. وفي المرحلة المتأخّرة من هذا العلم ظهرت الحاجة إلى التفسيرات النظرية الأكثر تعقيداً، كما سنرى فيما بعد في كتابات الزجّاجي (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

وليس من السهل وصف محتويات "الكتاب"، إذ تختلف طريقة ترتيبها عن تلك المتبعة في كتب النحو في تقليد المدرسة اللاتينية. فبعد المقدّمة العامّة ـ التي اقتبسنا منها بشكل مستفيض في أعلاه ـ يتطرّق سيبويه إلى المسائل النحوية، ثم يجعل باباً عاماً يناقش فيه جميع أنواع العمليات التي تتعلق بعلم الصرف الاشتقاقي؛ وأخيراً يعالج العمليات الصوتيّة أيْ تلك التي تحدّد الشكل السطحي الحقيقي للمفردة. وتحتاج المصطلحات إلى توضيح

أيْ التي تستخدم عادة التقليد النحوي العربي في الإشارة إلى هذه الأبواب. فالمصطلح الشائع هو النحو، ولكنّ هذا المصطلح يبيّن أيضاً باباً من النحو الذي يعالج العلاقات بين مكوّنات الجملة، أيْ النحو الذي يشمل معالجة العلامات الإعرابية. ويشمل علم الصرف العمليات الصرفيّة والصرف الاشتقاقي، أيْ تلك التغييرات في المفردات التي لا ترتبط بالعلامات النحويّة. ويقسم هذان المصطلحان دراسة النحو قسميْن كبيريْن ـ وقد عالجهما كتاب سيبويه سويّة ـ كما يعالجهما متفرّقيْن. وينظر سيبويه الى علم الأصوات من حيث كونه مساعداً لعلم الصرف: وهي تلك العمليات الصوتيّة التي لها علاقة بعلم الصرف، كما في الإمالة (وهي تخفيف الألف الممدودة في حالات معيّنة)، والتغييرات الخاصّة بالأصوات المنزلقة، والإدغام وقد ألحقت بـ "الكتاب" في ملاحق خاصّة بالرسائل النحويّة. وقد عالج "الكتاب" علم الأصوات بإيجاز ـ أيْ التغييرات في المفردات المستقلة تماماً عن علم الصرف ـ (وقد وضع سيبويه باباً ذكر فيه مواضع النطق للأصوات الصامتة)، ولكن بسبب عدم توافر الحدّ الأدنى من المعرفة بمصطلحات علم الصوت وتصنيفاته فإنّه من المتعذر التصدّي للمسائل الصرفيّة. وقد تمّت معالجة علم الصوت ـ كونه العلم الذي يختصّ بالنطق الصحيح للأصوات اللغويّة ـ في مجالات علمية أخرى، فمثلاً في الرسائل الخاصّة بالتجويد. وقد استثنيت الصوتيّات وعلم الأصوات تماماً من علم اللغة، ولكنّها وجدت مكاناً في الرسائل الخاصّة بالفلاسفة الماذّيين (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب، موسوعة إخوان الصفا).

وكان علم المفردات ينفرد بعلم مستقلّ يدعى "علم اللغة"، كما أنّ معظم النحويّين تلقوا تدريباً في صناعة المعاجم وأنّ معظم المعجميّين درسوا النحو. فقد كان ممكناً جدّاً القول إنّ عالماً ما كان بارعاً في النحو، ولكنّه ضعيف في صناعة المعاجم، وهذا يوضّح أنّ العلميْن كانا يُنظر إليهما من حيث كونهما مجاليْن منفصليْن.

إنّ المقطوعة المذكورة في مستهلّ هذا الفصل مقتبسة من الجزء الخاصّ بالمقدّمة في "الكتاب"، ويتطرّق فيها الكاتب إلى المفاهيم الأساسية، مثل أقسام الكلام وطبيعة الإعراب ومكوّنات الجملة. ويُعتقد أنّ سيبويه وضع في هذا الجزء من "الكتاب" تلك المبتكرات التي جاء بها هو إلى هذا العلم. ومن اللافت للنظر أنّ سيبويه لمْ يأخذ عن أيٍّ من النحويّين في هذا الباب، بينما نجده في الأبواب الأخرى من "الكتاب" يأخذ من النحويّين الآخرين في كلّ واحدةٍ من صفحات "الكتاب". وإذا كان ذلك صحيحاً، فإنّ الجزء الخاصّ بالمقدّمة ـ الذي كان يعرف في العصور الأولى بكونه جزءاً مستقلاً عن الكتاب ويحمل عنوان "الرسالة" ـ يحتوي على تلك النقاط التي يتعمد فيها سيبويه الخروج على التقليد القائم. وهذا يعني أنّه ربّما ينظر إلى هذا الجزء لكونه مقدّمة إلى منظومة سيبويه الخاصّة.

جدول 3 ـ 1: محتويات الكتاب

الفصل	المحتويات
1 ـ 18	مفاهيم عامة
19 ـ 60	المفعول به العائد للفعل
61 ـ 99	المصدر كمفعول به
100 ـ 131	النعوت
132 ـ 140	المبتدأ في الجملة
141 ـ 144	المنصوب بـ "كم"
145	المنصوب في التعجّب
146 ـ 174	المنصوب في عبارة النداء
175 ـ 184	النفي
185 ـ 202	المنصوب في عبارة الاستثناء
203 ـ 221	الضمائر
222 ـ 232	الاستفهام

الحروف وعملها	233 ـ 284
إعراب الاسم الممنوع من الصرف	285 ـ 317
صياغة الصفة	318 ـ 342
صياغة المثنى والجمع	343 ـ 358
صياغة المصغّر	359 ـ 396
المسائل الصوتية (التنوين والتضعيف والهمزة)	397 ـ 411
العدد	412 ـ 415
جمع التكسير	416 ـ 431
تصريف الفعل	432 ـ 476
الأصوات الصائتة	477 ـ 507
تصريف الاسم	508 ـ 558
المسائل الصوتيّة (موضع النطق والإدغام)	559 ـ 574

ويبدو أنّ أهمّ المبتكرات التي أدخلها سيبويه هي تنظيم نظام الإعراب. وقد رأينا آنفاً أنه في التفاسير القديمة للقرآن الكريم لا يوجد تمييز بين الأصوات الصائتة الإعرابية والأصوات الصائتة الأخرى (يُنظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب). وهذا يعني أنّ الصوت /أو/ الأوّل في "يَكتُبُ" له المكانة نفسها كما للصوت الثاني /أو/، على الرغم من أنّ الصوت الصائت الثاني هو علامة إعرابية تدلّ على الرفع. وبالطريقة نفسها فإنّ الصوت /أو/ في آخر الفعل "يَكتُبُ" يُعامل بالطريقة نفسها كما في الصوت الأخير /أو/ في الكلمة المبنيّة "حيثُ". وتستأثر معالجة نهايات الكلمة بموقع متميّز في بداية المقدّمة ما يعكس طبيعة الابتكارات الخاصّة بهذه المعالجة. ويبدو أنّ سيبويه قد رفض الطريقة القديمة في تسمية الأصوات الصائتة بالمصطلحات نفسها، سواء أكان هناك إعراب أم لا، لذلك قام بالتمييز المتمعّن بين تلك العلامات التي تنجم عن فعل كلمة أخرى في الجملة ـ وهو العامل ـ وتلك الكلمات التي تكون العلامة فيها ثابتة. (يُنظر الجدول 3 ـ 2 أدناه).

وهكذا ترتبط مكانة الإعراب مباشرة بالمبدأ المهمّ "العمل". وقد صاغ النحويّون العرب العلاقة بين العامل والإعراب بطريقة توحي باعتماد مكوّنيْن في الجملة على بعضهما بعضاً. وكما هو الحال في مدارس النحو الغربيّة التي تتبنّى الاعتماد، فإنّ النحويّين العرب يحدّدون بوضوح أنّ ضمن كلّ ترتيب نحوي تعتمد جميع عناصر الجملة ـ عدا عنصر واحد ـ على عنصر آخر، ولكن تعتمد مباشرة على أكثر من واحد. وتوضّح القاعدة الدقيقة في نظريّة النحو العربي أنّه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من عامل يؤثر في العنصر المعمول فيه، على الرغم من أنّ عاملاً واحداً يمكن أن يعمل في أكثر من عنصر واحد في وقت واحد.

الجدول 3 ـ 2: علامات الكلمات

العلامة	مع العامل	من غير العامل
/ أ/	نصب	فتح
/ إي/	جرّ	كسْر
/ أو/	رفع	ضمّ
السكون	جزْم	وقْف

وغالباً ما تصاغ نظريّة العمل في اللغة العربيّة بصيغة مبدأ خارجي مهمّ آخر في النظام النحوي، وهو السُلّم الهرمي في اللغة. فلكلّ عنصر مكانته وكذلك امتيازاته الخاصّة به. وتعطى جميع العناصر ـ سواء أكانت صوتيّة أم صرفيّة أم نحويّة ـ مكانها الخاصّ بها في مقياس معيّن يمتدّ من الخفيف إلى الثقيل. وفي حالة العناصر الصوتيّة تشير هذه المصطلحات إلى درجة الجهوريّة: فالأصوات الصائتة أخفّ من الأصوات المنزلقة، وهي بدورها أخفّ الأصوات الصامتة الصحيحة. وضمن مجموعة الأصوات الصائتة فإنّ الصوت الصائت /أ/ هو الأخفّ ثمّ يأتي الصوت الصائت /إي/ ثم الصوت الصائت /أو/. وتحدّد درجة الوزن التي يمتلكها عنصر ما سلوك ذلك العنصر في علم الأصوات اللغويّة والصرف.

وفي الأفعال التي تحتوي على صوت منزلق من حيث كونه واحداً من جذر الفعل، فمثلاً إنّ ربط الصوت المنزلق مع الأصوات الصائتة غالباً ما يؤدّي إلى التغيير: /أو/ تصبح /أ/ وتنطق /آ/ كما في "دعَوَ" "دَعَا" (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب لمراجعة الأصوات الصائتة المحدّدة). وإنّ ربط الأصوات الصامتة مع الصائتة في تشكيلة على نمط (صامت + صائت [إي] + صامت + صائت [أو] + صامت) غير ممكنة في اللغة العربية لأنّ ذلك يعني ـ وكما يؤكّد النحويّون ـ أنّ المتكلم ينبغي أنْ ينتقل من العنصر الخفيف إلى الثقيل، ومن ناحية أخرى نجد أنّ ربط الأصوات في التشكيلة (صامت + صائت [أو] + صامت + صائت [أي] + صامت) ممّا تسمح به اللغة العربية.

وفي النحو كذلك فإنّ السُلّم الهرمي من الخفيف إلى الثقيل يلعب دوراً مهمّاً، ولكنْ بمعنى مختلف عمّا هو عليه في علم الأصوات اللغويّة. إذ يعني التخفيف في النحو في عنصر ما أنّ ذلك العنصر أكثر مرونة في تصرّفه النحوي وأكثر تنوّعاً في صيغته. فالأسماء أخفّ من الأفعال فمثلاً لكون الأسماء يمكن أنْ تستخدم في مواضع نحويّة أكثر من الأفعال وتختلف صيغتها الصرفيّة (الإعراب والتصريف حسب العدد والجنس) بحسب وظيفتها النحويّة. وكلما خفّ العنصر، أصبحت قوّته أضعف في العمل في عنصر آخر. وهكذا فالأفعال ثقيلة (أيْ أقلّ مرونة في تصريفها النحوي) وفي الوقت نفسه أكثر قوّة (أيْ إنّها قادرة على العمل في العناصر الأخرى في الجملة). وبهذه الطريقة فكلّ عنصر يحدّد له مكانه الخاصّ به ضمن منظومة اللغة، وعلى وفق هذا المكان يُمنح "امتيازات" معيّنة، مثلاً امتياز الإعراب.

إنّ السُلّم الهرمي الذي يصنعه النحويّ للعناصر اللغوية ليس ثابتاً. ونجد ضمن المنظومة النحويّة أنّ العلاقات بين العناصر متحرّكة (ديناميكية) وخاضعة للتعديل والتغيير. وقد طوّر النحويّون مصطلحات مستفيضة لتوضيح المكان والدور والموقع والوظيفة والدرجة والحالة والفئة الخاصّة بالعناصر

ضمن المنظومة، وبفضل هذه المصطلحات استطاع النحويّون أنْ يحدّدوا تحت أيّ من الظروف يمكن لعنصر ما أنْ يحلّ محلّ عنصر آخر، أيّ متى يمكن استخدام ذلك العنصر بوظيفة نحويّة تعود لعنصر آخر، وعندما يكون هذا العنصر يشبه العنصر الذي يحلّ محلّه ـ على وفق مكانة ذلك العنصر ـ فهو إمّا أنْ يحصل على بعض من الامتيازات أو يفقدها. وهكذا أصبح التشابه مبدأً مهمّاً في تفسير النظريّة النحويّة. وقد ذكرنا آنفا مسألة الفعل المضارع (غير التام): فمن خلال تشابه هذا الفعل مع الاسم حصل على امتياز جزئيّ في علامة الإعراب بالرفع، (يَكْتُبُ ـ يَكْتُبَ ـ يَكْتُبْ). وفي كتب النحو العربي المنشورة في الغرب تسمّى هذه العلامات في الفعل المضارع بعلامات الشكل، ويُطلق عليها المصطلحات الخاصّة بصيغ الفعل: "الصيغة الدلالية" و"الصيغة الشرطية الاحتمالية" و"صيغة الأمر". ولا تتشابه علامات الإعراب في الأفعال المضارعة مع علامات الأسماء وحسب بلْ هي متطابقة معها. وهكذا يُقال في الفعل المضارع أنّه في حالة الرفع أو النصب أو الجزم (وهذه الأخيرة علامة تختصّ بالأفعال دون الأسماء). وتوضّح هذه الأمثلة أنّ المنظومة اللغويّة ـ من منظور النحويّين ـ كانت منظومة شكليّة، مشروطة بالخصائص الشكليّة للعناصر المستخدمة في الجملة ودرجة تشابهها مع العناصر الأخرى. وينعكس ذلك في المصطلحات التي أعطيت للفئات اللغويّة الكثيرة: فمثلاً لا يُطلق مصطلح الفعل غير التام بسبب الخصائص الدلاليّة، ولكن بسبب تشابه الفعل مع فئة نحويّة أخرى تسمّى "الفعل المضارع".

ويُطلق النحاة على المقارنة بين مكانة العناصر المختلفة ضمن المنظومة مصطلح القياس، وهو مشتقّ من الفعل "قاس" ويترجم إلى اللغة الإنجليزية بمصطلح "التناظر" أو "قياس التمثيل". مع ذلك، فإنّ القياس الذي يقصده النحويّون العرب يمثل مفهوماً مختلفاً تماماً: إذ هو طريقة لشرح الانحرافات الواضحة عن القواعد في ظواهر معيّنة وذلك بالإشارة الى التشابه بينها وبين ظواهر أخرى. وتكون النتيجة زيادة في الانتظام بسبب تطبيق القواعد على

أكبر عدد ممكن من الظواهر. ويختلف هذا النوع في المنطق التناظري عن مفهوم "التناظر" في علم اللغة الغربي، حيث تستخدم وسيلة في تفسير الحالات غير القياسية بتبيان الطريقة التي تطوّرت بها وذلك بالاستدلال من ظواهر أخرى. ويقابل مصطلح القياس نفسه في المصطلحات الفلسفية العربية مفهوم القياس المنطقي عند أرسطو، بيْد أنّ القياس النحويّ لا علاقة له بهذه الطريقة المنطقيّة أيضاً. وطالما أنّ القياس اللغوي هو بمثابة تفسير بعدي للظواهر اللغوية، فهو لا يستخدم كونه طريقة لتوليد الصيغ اللغويّة. وقد حاول بعض الذين سبقوا سيبويه أنْ يأتوا بصيغ جديدة وصحيحة على أساس القياس وكذلك حاولوا ضبط النصّ القرآني على وفق ذلك، (وقد انتقد سيبويه هذه الطريقة بشكل صريح). والمعيار الأساسي في الدقة اللغوية هو السماع، أيْ ما يمكن إثباته في الاستخدام الفعلي. ويأخذ القياس عند النحويّين المرتبة الثانية، بمعنى أنّه يمكن تطبيقه فقط على الظواهر التي تقع فعلاً.

والمبدأ النظري الأخير الذي ينبغي ذكره هنا هو العلاقة بين المستوى السطحي والمستوى الأساسي (التحتي) في اللغة. وقد رأينا آنفاً (يُنظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب) أنّ أقدم تفاسير القرآن الكريم تبدي وعياً مسبقاً بالتعارض بين ما يقوله الناس وما يقصدون قوله أو يرمون إليه. وطالما أنّ المفسّرين كانوا مهتمّين فقط بالكشف عمّا قصده الله تعالى في القرآن الكريم، فإنّ منهجهم في رصد مثل هذا التعارض كان ينطوي على إعطاء شرح دلاليّ للنص، ويبيّن فيه القصد الضمني. وقد عالج النحويّون العلاقة بين الإدراك والمستوى الأساسي من منظور مختلف. وطالما كانت مهمّة النحويّين تنحصر في تفسير العلاقات في النحو، فقد كانوا يضطرّون أحياناً إلى تفسير العبارات التي لا تنسجم مع منظومة القواعد التي وضعوها. ولمْ يكنْ لديهم خيار سوى اللجوء إلى المستوى الأساسي الذي يستردّ فيه الانتظام. ويميل المتكلّمون إلى "إخفاء" العناصر في عباراتهم (هذا هو مبدأ

الإضمار الذي مرّ بنا آنفاً في التفاسير القديمة) وهذا يحجب العلاقات الحقيقية في الجملة. لنتصوّر مثلاً أنّ شخصاً ما يسأل شخصاً آخر "من الواقف هناك؟" وربّما يكون الجواب على مثل هذا السؤال ببساطة "زيدٌ" من غير ذكر خبر الجملة لأنّ الناطقين باللغة العربيّة يجهدون أنفسهم من أجل الإيجاز. ثم يقوم النحويّ بعد ذلك باسترجاع المستوى الأساسي بإعادة الخبر إلى موقعه "زيدٌ واقف". وتصبح المشكلة أكثر حدّة عندما نأخذ عبارة باللغة العربية لشخص متعجّب "الكلابَ" (في حالة النصب). فهذه الجملة أكثر صعوبة عند تفسيرها طالما أنّه لا يوجد عامل واضح تعزى إليه علامة النصب. وعند تطبيق مبدأ الاسترجاع على هذا الجملة يقوم النحويّ عندئذٍ بإعادة تركيب المستوى الأساسي لتصبح العبارة "أرسل الكلابَ"، إذ يقوم فعل الأمر المعلوم بوظيفة العامل. وتستخدم استعادة المستوى الأساسي في هذا السياق بمثابة تفسير للعلاقات النحويّة الإعرابيّة بين مكوّنات الجملة الحقيقية.

ويضطرّ تحليل النحويّين في بعض الحالات هؤلاء النحويّين إلى وضع عناصر صفرية في البنية السطحية التي يُعَدُّ وجودها ضرورياً للتفسير المقنع للعلاقات النحوية (الإعرابية). وقد ميّزوا نوعيْن من الجمل الأساسية وهي: الجملة الاسميّة التي تبدأ بالاسم، والجملة الفعليّة التي تبدأ بفعل. فالجملة الفعليّة تبدأ بفعل يتبعه الفاعل ومن ثمّ المفعول به. مثلاً:

ضرَبَ	زيْدٌ	عَمْراً
فعل	فاعل	مفعول به

أمّا في الجملة الإسمية فيوجد مكوّنان اثنان في الجملة وهما المبتدأ ـ أيْ الكلمة التي تبدأ بها الجملة ـ والخبر الذي قد يكون اسماً كما في المثال الآتي:

زَيْدٌ	أخوك
مبتدأ	خبر

أو كما في الجملة الفعليّة في المثال الآتي:

زَيْدٌ	ضَرَبَ	عَمْراً
مبتدأ	خبـــر	
	فِعْل الفاعل	مفعول به

يحتاج الفعل "ضَرَبَ" في هذه الجملة إلى فاعل طالما أنّ كلمة "زَيْدٌ" حلّت محلّ المبتدأ في الجملة. يكون محل الفاعل ـ على وفق التحليل النحوي (الإعراب) في اللغة العربيّة ـ شاغراً. أمّا في كتب النحو الصادرة في الغرب عن اللغة العربيّة يُعَدُّ هذا النوع من الجمل خياراً أسلوبياً بديلاً عن التركيب "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْراً"، أمّا بالنسبة للنحويّين العرب فهي جملة مختلفة بشكل أساسي. والحجّة الرئيسة التي يسوقها سيبويه في هذا التمييز هي الحقيقة القائلة إنّ في الجملة الفعليّة "ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْراً" فإنّ الفعل والفاعل متفقان (متطابقان)، بينما في الجملة الاسميّة "زَيْدٌ ضَرَبَ عَمْراً" لا يوجد اتفاق (تطابق) بين المبتدأ والفعل. ويصبح هذا الفرق واضحاً للعيان عندما تصاغ الجملتان بصيغة الجمع:

ضَرَبَ الزَيْدُون عَمْراً / الزَيْدُون ضَرَبُوا عَمْراً

يُعرب سيبويه الفعل "ضَرَبَ" ـ في الجُمل الاسمية ـ كونه "ضَرَبَ" + علامة الضمير /أو/، التي تقوم بوظيفة فاعل الفعل. وبهذه الطريقة يفسّر الفرق في الاتفاق بين نوعيْ الجملتيْن، وهذا يبقى صعب التفسير في معظم كتب النحو باللغة العربيّة الصادرة في الغرب. وقد نلحظ هنا أنّ السبب الرئيس لدى سيبويه للتمييز هو شكلي (خاصّ بالصياغة)، وقد لامه النحويّون المتأخّرون ـ من أمثال الجرجاني ـ على اهتمامه الخاصّ بالنواحي الشكلية في

النحو، واقترحوا التمييز الدلالي بين نوعيْ الجملتيْن بدلاً من ذلك (يُنظر الفصل التاسع من هذا الكتاب).

ويشار إلى المستوى الأساسي في مصطلحات النحويّين غالباً كونه "الأصل" أو "المعنى". وفي كتاب سيبويه، تسمّى العملية التي يربط فيها النحوي الجمل الحقيقية مع المستوى الأساسي بـ "التمثيل"، ولكنّها استبدلت في المصطلحات المتأخّرة بمصطلح "تقدير" وهو بمثابة تحديد مكانة الشيء. ويستخدم سيبويه في كثير من الأحيان مصطلح "المعنى". مع ذلك فهو يمرّ مرور الكرام على النواحي الدلالية في اللغة. وقد رأينا آنفاً أن المعنى الدلالي للكلمات قد تمت معالجته ضمن علم منفصل. ونادراً ما يعطي سيبويه مسارد تفسيرية للمفردات النادرة (الغريبة) في اقتباساته الكثيرة من الشعر، وهو يستخدم مصطلح "المعنى" بطريقتين مختلفتين. في مواقع كثيرة يشير مصطلح "المعنى" إلى قصد المتكلم، الذي يختلف عن المستوى الأساسي الذي يعيد تركيبه النحويون لأسباب نحويّة (إعرابية)، ولكنّ ذلك له علاقة أكبر مع الناحية الدلالية البراغماتية في اللغة. فاللغة تستخدم لغرض معيّن، وهذا الغرض يقرّه الناطقون الأصليّون باللغة ويعترفون به. لذلك، قد يشير النحويّ إلى هذا القصد لأجل التمييز بين التراكيب اللغوية المتباينة، وفي المقام الثاني، يستخدم المعنى للتعبير عن وظائف عناصر اللغة. فإنّ وظيفة المورفيم (ت) - مثلاً - هي تبيان جنس المؤنّث في كلٍّ من الأسماء (كبيرةٌ) والأفعال (كَتَبَتْ). وبالطريقة نفسها، فإنّ وظيفة الحرف (أ) هي تبيان الاستفهام كما في عبارة "أكَتَبَ؟". وهذا المعنى الوظيفي يَعُدُّه سيبويه من المسلّمات إلى حدّ ما: فهو لا يُعطي تحليلاً مفصّلاً للمحتويات الدلاليّة لهذا المعنى ولكنّه يكتفي بالقول إنّ هذه هي وظائف العناصر. وفي هذا المجال، ابتعد علم اللغة تماماً عن المنهج الدلالي المتبع في تفسيرات القرآن الكريم الأولى. فمثلاً في حالة العلامات الإعرابية فإنّ الوظيفة هي التي تحدّد معنى هذه العلامات وهي لا تعبّر عن المعنى منفردة، ولا تعبّر مسمّيات العلامات

الإعرابية في النحو العربي عن أيّ محتوى دلاليّ، كما في النحو الإغريقي ـ اللاتيني (مثل الرفع والجر والنصب أو في حالة زمن الأفعال "الصيغة الدلالية، الصيغة الاحتمالية، صيغة التمني") ولكنّها تشير إلى صيغتها الصوتيّة. وقد أشرنا سابقاً إلى مشكلة إيجاد المرادفات الدقيقة للمصطلحات العربيّة عند ترجمتها إلى اللغة الأنجليزية: يكمن جزء من هذه المشكلة في حقيقة أنّ المصطلحات الإغريقيّة ـ اللاتينيّة لها وزن دلاليّ، بينما تشير المصطلحات العربيّة إلى صيغة العناصر اللغويّة أو مستواها.

ويبقى كتاب سيبويه مرجعاً لجميع النحويّين المتأخّرين، وقد كتب الكثير منهم شروحاً لنصوصه كالسيرافي مثلاً (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). كما بقي "الكتاب" لفترة من الزمن النموذج الذي يعتمد فيما يتعلق بالترتيب الذي عالجت فيه الكثير من التآليف النحوية مادّتها اللغوية: النحو والصرف وعلم الصوت. ولم يُنظَر إلى طريقة الترتيب في حدّ ذاتها كونها مقدّسة جداً، حيث أدخلت عليها تغييرات عدّة بمرور العصور. وقد كتب واحدٌ من الذين خلفوا سيبويه بفترة وجيزة وهو المازني (المتوفى سنة 863 ميلادية) رسالة عن الصرف حصراً، وحذا كتّاب آخرون حذو هذه النزعة الجديدة. وقد بدأ النحويّون في القرنيْن التاسع والعاشر الميلاديين بكتابة مقدّمات موجزة عن علم اللغة التي كانت موجّهة بشكل واضح إلى التلاميذ المبتدئين. وتَضُمّ هذه الأعمال ـ مثلاً "كتاب الجُمَل" المشهور جداً لمؤلفه الزجّاجي، و"كتاب اللمَع" لابن جنّي ـ حدّاً أدنى من المسائل الخلافية وتحدّد نفسها بالمعالجة المبسّطة لقواعد النحو الأساسية. وربّما جاء النحوي المعروف الزمخشري (المتوفى سنة 1144 ميلادية) بطريقة ترتيب جديدة كليّاً ـ وذلك لأغراض تعليمية ـ للموادّ النحويّة في كتابه "كتاب المفصّل"، إذ يقسّم كتابه إلى ثلاثة أبواب بعد أنْ خصّص باباً للمفاهيم الأساسية في النحو، وقد خصّص كلَّ بابٍ من الأبواب الثلاثة لوظائف حالة إعرابية واحدة (الرفع أو النصب أو الجر). وطالما أنّنا ركّزنا في هذا الجزء على الأفكار

العامّة عن اللغة وليس النواحي الفنية للنحو، فلن نتطرّق إلى المبتكرات الفنيّة التي قدّمها النحويّون في التقليد العربي. وينبغي أنْ نشير إلى الوحدة الأساسية للنظرية اللغويّة العربيّة: إذ استمرّ النحويّون بعد سبعة أو ثمانية قرون في الأخذ عن كتاب سيبويه لكونه مصدراً ومرجعاً حتى عندما اختلفوا معه، كما حاولوا الحفاظ ـ ما أمكن ذلك ـ على الطريقة التي صاغ بها الحلول للمسائل النحويّة.

الفصل الرابع

الجدل بين المنطق والنحو

بناءً على طلب الوزير ابن الفرات، نرى أنّ النحوي المعروف أبا سعيد السيرافي يتعهّد بتفنيد آراء أبي بشر متّى بن يونس، عالم المنطق المعروف، الذي كان قد ادّعى أنّ الطريقة الوحيدة لتمييز الحقّ من الباطل هي بوساطة علم المنطق:

فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك. فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رَسَمه هُجْنة، والاحتجاز عن رأيه إخلاد إلى التقصير، ونعوذ بالله من زَلّة القَدَم، وإياه نسأل حسن المعونة في الحرب والسلم، ثمّ واجه متّى [فقال]: حدّثني عن المنطق ما تعني [به]؟ فإنّا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامُنا معك في قبول صوابه وردّ خطئه على سَنَنٍ مَرضيّ وطريقة معروفة.

قال متّى: أعني به أنّه آلة من آلات الكلام يُعرَف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان، فإنّي

أعرف به الرُّجْحان من النقصان، والشائل من الجانح.

فقال أبو سعيد: أخطأتَ، لأنّ صحيح الكلام من سقيمه يُعرَف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلم بالعربيّة، وفاسد المعنى من صالحه يُعرَف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل. . .. ودع هذا؛ إذا كان المنطقُ وَضعَه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم التُّركَ والهندَ والفُرسَ والعربَ أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحَكماً لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟

قال متّى: إنّما لزم ذلك، لأنّ المنطق بَحْث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة، وتصفّح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة؛ والناس في المعقولات سواء. ألا ترى أنّ أربعةً وأربعة [ثمانية] سواءٌ عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبه.

يعترض السيرافي على استخدام مثل هذه الأمثلة التمويهية في المناظرة، ويؤكّد أنّ الطريقة الوحيدة في الوصول إلى المعاني المدرَكة هي اللغة:

قال: أنت إذاً لست تدعونا إلى علم المنطق، إنّما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرتَ تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عَفَتْ منذ زمان طويل، وباد أهلُها، وانقرض القومُ الذين كانوا يفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها؛ على أنّك تنقل من السريانية، فما تقول في معانٍ متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثمّ من هذه إلى أخرى عربية؟

ويذكر متّى إنجازات أهل اليونان في الفلسفة والحكمة، بينما يرفض السيرافي هذا الادّعاء قائلاً بأنّ العلم والحكمة مبثوثة بالتساوي بين جميع الأمم. كما يرجو السيرافي لو أنّ متّى يصرف عنايته إلى معرفة اللغة العربية لأنّه يحاور بها ويدارس أصحابه بمفهوم أهلها ويشرح كتب اليونانيين بعادة

أصحابها، لعلم أنه غني عن معاني اللغة اليونانية. ثمّ يختبر السيرافي متّى اختباراً أخيراً فيسأله عن معاني حرف "الواو":

> ودَع هذا؛ أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميّزة عند أهل العقل، فاستخرج أنتَ معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تُدِلّ به وتُباهي في تفخيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟ فبُهِت متّى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأنّ المنطق يبحث عن المعنى [والنحو يبحث عن اللفظ]، فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعَرَض، وإن عثَر النحوي بالمعنى فبالعَرَض والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى.

وهذه العبارة هي محور الجدل برمّته، حيث يستعد السيرافي لهذا التحدّي فيقلب المناظرة رأساً على عقب:

> والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنّه مفهوم باللغة، وإنّما الخلاف بين اللفظ والمعنى أنّ اللفظ طبيعيّ والمعنى عقلي؛ (وهنا يستمر السيرافي في التأكيد على حقيقة أنّ اللغة اليونانية قد تلاشت تماماً وأنّ متّى بحاجة إلى اللغة العربية للتعبير عن المعاني التي يرغب في التعبير عنها) ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأنّ الزمان يقفو أثر الطبيعة [بأثر آخر من الطبيعة]، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأنّ مستملي المعنى عقل، والعقل إلهيّ؛ ومادّة اللفظ طينية، وكلّ طينيّ متهافِت.
>
> فقال متّى: يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإنّي أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذّبتها لي يونان.

غَضِبَ السيرافي من جواب متّى فأجابه قائلاً:

بل أنت إلى تعرُّف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرّف المعاني اليونانية؛ على أنّ المعانيَ لا تكون يونانية ولا هندية، كما أنّ اللغات تكون فارسية وعربية وتركية؛ ومع هذا فإنّك تزعم أنّ المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر، فلم يبق إلا أحكام اللغة، فلِمَ تُزري على العربية وأنت تشرح كتب أرسطوطاليس بها، مع جهلك بحقيقتها؟

(أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ثلاثة أجزاء، بيروت، 1953، الجزء الأوّل، ص108-128)

وقع الجدل في عام 932 ميلادية في عاصمة الخلافة العباسية بغداد وهو يلخّص المناظرات المحتدمة بين ممثلي العلوم العربية التقليدية ومناصري المبتكرات التي أدخلتها العلوم اليونانية. وقد شارك في النقاش الشيخ الكبير متّى بن يونس (المتوفى سنة 940 ميلادية) ـ وهو من أنصار المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية ـ والشاب أبو سعيد السيرافي (المتوفى سنة 979 ميلادية) ـ وهو المثال النموذج لجميع الفضائل العربية والخبير المتمكن في الشعر العربي والنحو ومناظر متمرس على طريقة المجالس العربية وهي المناظرات العلنية بين العلماء. وكان متّى مسيحياً من سوريا بينما كان السيرافي يدّعي أنه يدافع عن الإسلام. وعلى الرغم من أنّ السيرافي لم يكن قد تجاوز الأربعين من العمر في وقت وقوع الجدل إلا أنّه قد ذاع صيته وذلك بسبب أعماله التفسيرية التي شرح بها كتاب سيبويه؛ وقد عُدّ تفسيره لقرون كثيرة من أفضل الطرق لدراسة "الكتاب". وقد تتلمذ على ابن السراج (المتوفى سنة 928) وكان من تلامذته التوحيدي ـ وهو مؤلف الرسالة التي اقتبسنا منها المقتطفات المذكورة في أعلاه ـ وسنعرض التغييرات التي كانت تحدث في المجتمع العربي الإسلامي نتيجة ترجمة المؤلفات الإغريقية، قبل أن نتطرّق إلى المشادّة الكلامية ذاتها.

فقد واجهت القبائل العربية ـ بعد الفتوحات العربية في القرن السابع الميلادي ـ الحاجة إلى إدارة إمبراطورية تمتدّ من إسبانيا الإسلامية في الغرب إلى آسيا الوسطى في الشرق. وكانت تلك الحضارات الداخلة في هذه الإمبراطورية تتمتع بتقاليد عريقة في العلوم والمعرفة، وكان سكان هذه الأقاليم في بادئ الأمر ينظرون إلى الأجانب غير المتحضّرين الذين أصبحوا سادتهم الجدد بشيء من الازدراء، وكان على الجيوش العربية أن تعتمد على الإداريين من الأقوام المغلوبة في حفظ السجلات الخاصّة بقيود الضرائب والقيام بالأعمال الكتابية باليونانية والسريانية والقبطية والفارسية. وقد أصبحت سوريا وبلاد فارس ومصر أجزاءً مكوّنة ضمن المنطقة الحضارية الإغريقية (الهيلينية) الكبيرة، خاصّة في سوريا، فقد كان هناك تقليد عريق في التعليم في المدارس والجامعات.

وقد ساعد شعور العرب بتفوّقهم العسكري والديني على فرض لغتهم ودينهم على الأقوام المغلوبة في فترة قصيرة نسبياً من الزمن، ومع ذلك فلم يجدوا بدّاً من الاعتراف بتفوّق تلك الأقوام في المعارف والخبرات كما عند السوريين والأقباط في علوم يجهلونها تماماً، خاصّة في العلوم العملية كما في الطبّ والفلك والتنجيم. وقد تمت ترجمة المؤلفات الفارسية والاغريقية بناءً على طلب من البلاط خلال حكم بني أميّة ـ الذين حكموا بعد الخلفاء الراشدين في عاصمة حكمهم دمشق من سنة 661 ميلادية إلى سنة 750 ميلادية ـ. وقد أمر بعض الخلفاء الأمويين بترجمة كتب التنجيم والطب، وأسّسوا المكتبات داخل قصورهم حيث كانت تودع فيها تلك التراجم.

وكان معظم المترجمين من المسيحيين واليهود، وغالباً ما كانوا من الناطقين بالسريانية، وأصبحت اللغة العربية لغتهم الثانية، وقاموا بدور الوسطاء بين الحضارتين. وقد ترجمت معظم الأعمال من اليونانية إلى السريانية أوّلاً، ثم نقلت تلك الأعمال من اللغة السريانية إلى العربية. ولم يصلنا من التراجم الأولى سوى الشيء اليسير. لذلك حكمت الأجيال

المتأخرة من المترجمين على جهود الترجمة الأولى كونها قاصرة طالما أنّها كانت تهدف إلى استبدال النص اليوناني بالنص السرياني والعربي كلمة بكلمة، وغالباً ما تكون النصوص المترجمة غير مفهومة. كما قام المترجمون الأوائل بنقل المصطلحات الفنية اليونانية كما هي ولكن بحروف عربية، ممّا زاد في غموض تلك النصوص المترجمة. وربّما بقيت المعرفة بالعلوم اليونانية محصورة في عدد قليل جداً من الأشخاص الموجودين في القصور الأموية، ولم يتوافر مجال عام لتلك العلوم، ناهيك عن وجود نظام تعليمي يمكن تعليم تلك المعارف من خلاله.

وقد حدث الإنجاز الكبير في المعرفة اليونانية في عهد الخلفاء العباسيين، الذين استلموا مقاليد الحكم سنة 750 ميلادية وحكموا الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف من بغداد عاصمة الخلافة المؤسّسة حديثاً. وكان الخليفة العباسي المأمون ـ الذي حكم من سنة 813 ميلادية إلى سنة 833 ميلادية ـ واحداً من الرعاة المهمّين لعمل المترجمين ومن المؤيّدين المتحمّسين للعلوم اليونانية. وكما جاء في الروايات العربية، فإنّ السبب المباشر لجلب المؤلفات اليونانية كان الرؤيا التي رأى فيها المأمون شيخاً كبيراً جالساً على عرشه:

> قال المأمون: رأيت فيما يرى النائم كأنّ رجلاً على كرسي جالساً في المجلس الذي أجلس فيه، فتعاظمته وتهيّبته وسألتُ عنه، فقيل هو أرسطو طاليس، فقلت أسأله عن شيء فسألته، فقلت: ما الحُسْن؟ فقال: ما استحسنته العقول. فقلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما استحسنته الشريعة. قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما استحسنه الجمهور. قلت ثمّ ماذا؟ قال: ثمّ لا ثمّ.
>
> فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب.
>
> **(ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، تحقيق أوغست ميلر، طبعة معادة، ويستميد، 1972، ص186-187)**

ومضمون قصّة هذه الرؤيا أنّ المعرفة اليونانية (الكتب) تتضمّن منهجاً عقلانياً في دراسة العلوم: حيث إنّ المعيار الأوّل في جميع أنواع المعرفة هو المنطق. وهذا المنهج ـ الذي طبق في هذه الرواية على المسائل الأخلاقية ـ ينسجم تماماً مع تطوّر العلوم الدينية الإسلامية في هذه الفترة من الزمن، وكان المأمون متعاطفاً مع حركة علماء الدين المعتزلة ـ الذين نادوا بأولوية المنطق على الوحي وطالبوا بإثبات حقيقة القرآن الكريم بالطرق المنطقية أولاً ـ طالما أنّ فعل الاعتقاد ينبغي أنْ تسبقه قوّة المنطق، وقد رحّب هؤلاء العلماء بتراكم المعرفة في الفلسفة اليونانية وأداة المنطق اليوناني ـ وقد استخدموها في بناء منظومتهم الفلسفية (يُنظر الفصلان الثامن والعاشر من هذا الكتاب ـ عن دور المعتزلة في علم اللغة)، ولأنّ المأمون قد تعاطف مع علماء الدين من مدرسة المعتزلة، فليس هناك ما يثير الاستغراب إذا قام مندفعاً بتأييد ترجمة المؤلفات اليونانية.

ومهما كان الأساس التاريخي لقصّة الرؤيا التي رآها المأمون، فإنّ من الحقائق الراسخة أنّ حركة الترجمة في عهده بدأت تزدهي كما لم يحصل ذلك من قبل. وقد أسّس المأمون أكاديمية خاصّة للمترجمين ـ تدعى دار الحكمة ـ وأشرك العشرات من المترجمين في ترجمة جميع المخطوطات اليونانية والسريانية التي حصل عليها من المناطق البيزنطية. وكان هناك فرق كبير بالنسبة للعرب بين الإمبراطورية البيزنطية القائمة آنذاك ـ وهي عدوّهم اللدود ـ والحضارة اليونانية الكلاسيكية (الأولى) حتى في المسمّيات التي أطلقوها على هاتيْن الحضارتيْن. فكانوا يسمّون البيزنطيّين بالروم ـ أي الرومان الذين خلفوا الإمبراطورية الرومانية ـ وكان البيزنطيّون أنفسهم يستخدمون هذه التسمية أيضاً.

وكان العرب يسمّون الإغريق الأوائل باليونان. وبينما كانوا يبدون إعجابهم من غير تحفظ بالمعارف والخبرات التي كانت لدى الإغريق الأوائل الذين ترجموا مؤلفاتهم وهي موضع حبّهم وتقديرهم، فقد كانوا يزدرون

البيزنطيّين الذين نظروا إليهم كونهم أقواماً مسخاً عن اليونانيين، ولم يكن لديهم احترامٌ وافٍ لتراثهم. وقد يشعر العرب بأنّ العبء والمسؤولية في حفظ ذلك التراث يقعان على عاتقهم هم طالما أنّ البيزنطيّين لا يمكن الوثوق بهم مطلقاً للاعتناء بذلك التراث.

كانت أولى المؤلفات التي ترجمت في معظمها من كتب الطبّ التي كتبها جالينوس وأبقراط. ولكن بسبب الارتباط الوثيق بين الفلسفة والطب في بلاد اليونان القديمة، فقد تمّت ترجمة بعض الرسائل الموجزة حالاً في الفلسفة، تبعتها بعد ذلك مباشرة ترجمة مؤلفات أرسطو المهمّة جدّاً، فضلاً عن التفاسير التي ألفها الفلاسفة من مدرسة أرسطو من أمثال أمونيوس. وكان أحد أشهر المترجمين ـ وهو حنيْن بن اسحاق (المتوفى سنة 873 ميلادية) ـ قد ترك لنا قائمة تضمّ ما يزيد على المئة رسالة قام هو بترجمتها شخصياً. ولا بد أنّه كان عالماً متميّزاً يتمتّع بمعرفة واسعة باليونانية والسريانية والفارسية والعربية. وقد وضع في تلك القائمة القواعد لتحرير المخطوطات اليونانية وترجمتها، وعلق على أحد مؤلفات جالينوس "كتاب في مدارس الطب" ـ مثلاً ـ أنّه قام أوّلاً بجمع المخطوطات اليونانية التي عثر عليها ومن ثمّ دقق في صفحاتها لكي يحصل على النصّ الصحيح، وبعد ذلك ترجم النصّ إلى السريانية وقارنه بالترجمة السريانية قبل أن يترجمه إلى اللغة العربية. وختم تعليقه بالقول بأنّ تلك هي الطريقة التي يعمل بها دائماً. وعلى الرغم من أنّ التقليد العربي لم يبلور نظرية جادّة في الترجمة، إلا أنّ المصادر المتأخّرة أثنت على منهج حنيْن بن اسحق المبتكر في هذا المجال، الذي كان يركّز على معنى النصّ ولا ينشغل بإعطاء ترجمة حرفية كلمة بكلمة.

لقد أثّر تدفُّق المؤلفات اليونانية في المجتمع الإسلامي بشكل كبير، وكنّا ذكرنا آنفاً أنّ علماء الدين المعتزلة كانوا بحاجة إلى المنطق اليوناني والفلسفة لكي ينفذوا برنامجهم في العلوم الدينية العقلانية. ولكن في فروع المعرفة الأخرى كذلك، فإنّ التفاسير المتأثرة بالعلوم الحديثة بدت واضحة للعيان،

وفي وقت قصير أصبح العالِم المحترم يحرص على استخدام بعض المفاهيم البسيطة - في الأقلّ - المأخوذة من الفلسفة والمنطق في كتاباته، فمثلاً كأن يقوم بتعريف المفاهيم بشكل واضح تلك التي يتعامل معها، وكذلك تحديد مجالها العلمي بشكل دقيق وتصنيف المواضيع التي تتناولها كتاباته على وفق القواعد المنطقية، وتزويد رسائله بمقدّمة يعرّف فيها المادّة العلمية بأسلوب منتظم. وقد شعر شرّاح كتاب سيبويه بالحرج - من أمثال السيرافي وهو خصم متّى - لأنّهم أحسّوا بنقص في التعاريف التي يقدّمها سيبويه عن المفاهيم الأساسية في علم اللغة. وفي الصفحات الأولى من "الكتاب" (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) يعرّف سيبويه الاسم بإعطاء مثالين على الاسم، ويعرّف الفعل بإعطائه وصفاً مبهماً يمكن أن ينطبق على الأفعال الجسمانية كما ينطبق على الأفعال النحوية (وكلاهما يسمّى فعلاً باللغة العربية). وقد سارع المفسّرون إلى توضيح سبب إهمال سيبويه هذه الناحية المهمّة من الخطاب العلمي؛ وأنّ واحداً من الأسباب التي يذكرها الزجّاجي هو أنّ سيبويه عدّ التعريفات بدهية واضحة بذاتها، لذلك حذفها من كتابه.

طالما أنّ السيرافي كان مقتنعاً تماماً بالحاجة إلى استخدام المفاهيم المنطقية في تحليل اللغة، فإنّ انزعاجه الظاهر من حضور ممثلي العلوم الجديدة - كما موضّح في الجدل مع متّى - لمْ يكن موجّهاً ضد المنطق في حدّ ذاته، ولكن لا بدّ أن تكون له أسبابه المختلفة. وكان السبب المباشر للجدل هو ادّعاء متّى أنّ وظيفة المنطق أن يكون أداة للتمييز بين الحق والباطل. وأنّ معنى هذا الادّعاء هو أنّ عالم المنطق أكثر تأهيلاً من النحوي في الحكم على صحّة المعاني، حيث ينبغي للنحوي أن يشغل نفسه فقط بالتعبير عن تلك المعاني في لغة معيّنة. وإذا قُبل هذا الادّعاء لدى المجتمع الإسلامي - وهذا ما كان يخشاه الكثير من العلماء - فهذا يعني الاستسلام الكامل لممثلي الحضارة الوثنية الأجنبية. لذلك كان لزاماً على السيرافي أن يبيّن بطلان ادّعاءات متّى وادّعاءات رفاقه.

وكان منهج متّى في أبسط صوره ـ كما هو وارد في الجدل ـ يعني أنّ تلك الألفاظ تنتمي إلى المستوى اللغوي وهي عرضية، بينما تنتمي المعاني إلى مستوى أعلى. وهذه المعاني كونية موجودة لدى جميع الأمم؛ ولغات الأمم فقط هي التي تختلف في قواعدها السطحية المستخدمة في التعبير عن المعاني. وتشير المعاني في هذا السياق إلى العمليات المنطقية التي يجريها العقل (كما في المثال الذي ساقه متّى عن الحقيقة الرياضية الخاصّة بعمليات الإضافة البسيطة) وربّما تتساوى مع "المفاهيم" بقدر تعلق الأمر بالمعاني البسيطة، ومع "العبارات" بقدر تعلق الأمر بالمعاني المركبة. وتشير كلمة "معنى" عند النحويين ـ على أيّة حال ـ إلى كينونة لغوية متأصّلة وهي الناحية الدلالية للتعبير الصوتي. والمعنى في هذا المقام ـ حسب ما يرى السيرافي ـ ليس كونياً على الإطلاق: فكلّ لغة لها معانيها الخاصّة بها (فهو يقول في فقرة واحدة إنّ المعاني هي نفسها عند جميع الأقوام، ولكنّه يضع عبارة افتراضية من أجل المجادلة). وفي استخدامه هذا كلمة "معنى" فإنّ السيرافي يساير الاستخدام اللغوي السائد لهذا المصطلح. ويستخدم معظم النحويين (كما مرّ آنفاً) كلمة "معنى" لتعطي واحداً من ثلاثة معاني: المعنى المعجمي للمفردات (كما يتطرّق له المعجميّون)؛ وقصد المتكلم (كما يتطرّق له المفسرّون)؛ ومعنى المفردة أو وظيفتها وهذا ما يهتمّ به النحويّون.

وعندما يُنظر إلى الأمر من هذا المنظور يتضح لنا أنّ السيرافي لم يكن يقبل آراء متّى مطلقاً ولم يتحدّه لمجرّد المناظرة وحسب. ولو رغب أيّ واحد في شرح أفكار أرسطو فعليه أوّلاً أن يكتسب معرفة واسعة باللغة. وإلا فإنّ المرء قد يغفل عن الخصائص المعيّنة التي تميّز كلّ لغة والفروقات بين اللغات، وبذلك يزيد ما يريد تبيانه غموضاً. ولعلّ مثال حرف العطف "و" وحرف الجر "في" ـ الذي ورد ذكره في مرحلة متأخّرة من المناظرة ـ يبيّن الحاجة إلى ملكة لغوية ـ تضاهي تلك التي لدى الناطقين باللغة ـ قبل أن

يتجرأ المرء على قول أيّ شيء باللغة العربية. ويقتبس السيرافي قولاً من علماء المنطق يتعلق بحرف الجر "في" ليستعمل ذلك ضدّهم .

> سمعتكم تقولون أنّ "في" لا يعرف النحويُّون مواقعها، وإنّما يقولون: هي "للوعاء" كما [يقولون]: "إنّ الباء للإلصاق"؛ وإنّ "في" تقال على وجوه: "يقال الشيء في الإناء" "والإناء في المكان" "والسائس [في السياسة]" "والسياسة في السائس".
>
> أترى أنّ هذا التشقيق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها؟ ولا يجوز أنْ يُعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟

(أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص117)

وعند هذه النقطة من المناظرة يسأل الوزير السيرافي ليوضّح للجمهور ما يتعلق بالمعاني الصحيحة لحرف الجر "في" وحرف العطف "و" وذلك ما يقوم به السيرافي عن خبرة عظيمة وألمعية متألقة. ويشكل ما بقي من المناظرة ما يكيله السيرافي من ازدراء لمتّى، وكان يمطره بالأسئلة التي لا يعرف لها جواباً أو عندما يحاول الإجابة عليها فإنّ النحوي المنتصر يسكته فوراً. وكانت المصطلحات التي يستخدمها علماء المنطق هدفاً سهلاً لهجمات السيرافي مثل التسميات التجريدية، التي هي في الأصل ترجمات عن اليونانية (مثل الكيفية والليسية والعينية)، واستخدام المنطقيين صيغاً مبهمة كقولهم "لا توجد الألف في الباء ويوجد بعض الجيم في الباء، وعليه لا توجد الألف في الجيم".

وإذا أخذنا تركيبة جمهور الحاضرين في أثناء هذه المناظرة فلا غرابة أن لا يجد عالم المنطق فرصة وأن يهزم هزيمة نكراء. وكان جميع الحاضرين من المفكّرين العرب الذين فرحوا لإذلال واحد من مناصري العلوم الأجنبية على يد نحويّ شاب، يستعرض أمام الحاضرين كلّ براعته ويصحّح أخطاء متّى ضدّ النحو العربي كلما سنحت له الفرصة. فضلاً عن ذلك فإنّ الرواية

التي بين أيدينا كتبها واحد من المعجبين بالسيرافي وأحد تلامذته، وهو التوحيدي. ولكن، لم يكن الأمر مسألة ارتياب ـ ناجم عن رهاب الأجانب ـ في كلّ ما هو أجنبي وحسب. بلْ إنّ جوهر الحضارة العربية والنحو العربي كان على المحك. وقد ادّعى الذين يروجون للعلوم الإغريقية المصداقية العالمية للمنطق؛ وهذا الادعاء قوّض تفرّد الحضارة العربية. وإذا كان معنى المفردات العربية واليونانية واحد ـ كما ادّعى متّى ـ فإنّ من السهل إذن الدفاع عن فكرة أنّ هذه المعاني تقع ضمن الكفاءة اللغوية لعالِم المنطق. وفي هذه الحالة يصبح النحوي معلماً بسيطاً ينحصر عمله في تعليم الصبيان كيف أنّ المعنى الذي أنشأه عالم المنطق نجده ممثلاً في لغة معيّنة بكلمة معيّنة. ولمواجهة هذه الادّعاءات المنافية للعقل، فقد دافع النحويّون عن وجهة النظر القائلة بأنّ المعاني محدّدة حسب اللغة، وطالما أنّ المعاني الوحيدة التي يهتمّ بها النحويّون العرب تعود إلى اللغة العربية فقد كان موقفهم أنّ جميع المعاني تقع ضمن مجال النحو العربي.

ولحسن الطالع، لم يكن النحويّون مصدرنا الوحيد في هذا الجدل. وقد كتب الفيلسوف العربي المسيحي يحيى بن عدي (المتوفى سنة 974 ميلادية) رسالة قصيرة لخّص فيها مسألة الفرق بين المنطق والنحو. وكان يحيى بن عدي تلميذاً لدى متى والفارابي (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب). وقد ترجم عدداً من كتابات أرسطو وكتب في المنطق والفيزياء والرياضيات فضلاً عن المسائل اللاهوتية المسيحية مثل الثالوث المقدس وطبيعة المسيح عليه السلام، وتعرض الرسالة ـ التي عنوانها "تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي" ـ هذه المسألة بهدوء بعيداً عن الأجواء الساخنة للجدل بين السيرافي ومتّى.

يبدأ يحيى بن عدي تعليقه بشكل واضح أنّ كلاً من النحو والمنطق صناعة مستقلة بحد ذاتها. وهذا يعني أنّ كلّ واحدة منهما ينبغي أن يكون لها موضوعها وأهدافها الخاصّة بها، وأنّهما يختلفان عن بعضهما في هذه

النواحي. ويبدو أنّه يعتقد أنّ بتطبيق طرق التمييز المنطقي البحتة ربّما تحل المسألة برضا جميع الأطراف، كما يبدو واضحاً كنه موضوع النحو لدى يحيى بن عدي:

> إذا كان لكلّ صناعة مادّة تشتغل بها، فإنّ لصناعة النحو مادّة يشتغل بها النحو. ومن الواضح أنّ عملها ينحصر في إعطاء الكلمات التي تنتهي بالضمّة أو الفتحة أو الكسرة، أو عموماً في وضع الحركات أو حذفها حسب ما يفعل العرب. لا سيّما أنّ عمل النحو ينحصر في وضع الحركات أو حذفها، وطالما أنّ ذلك يحصل في الكلمات، فلا بدّ أن يكون ذلك مادّة النحو.

(يحيى بن عدي، تبيين الفصل، تحقيق جيرهارد اندرس، مجلة تاريخ علوم العرب، العدد الثاني، 1978، ص181-193 وص189).

ثم يبيّن يحيى بن عدي أنّ نهايات الأصوات الصائتة تحصل على وفق معاني المفردات، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ النحوي لديه مقدرة لغوية في مجال دراسة المعاني. ويغفل نقاشه التحوّل الدلالي الدقيق الذي مرّ به مصطلح "المعاني"، وكما نرى في القطعة المقتبسة أعلاه، فإنّ المصطلح يستخدم للتعبير عن الوظائف التي تؤدّيها المفردة ضمن الجملة، كونها فاعلاً أو مفعولاً به مثلاً. ولكن عندما يقول يحيى بن عدي إنّ المعاني لا يمكن أن تكون موضوع علم النحو أو هدفه، فقد خطرت بباله الأشياء التي تدلّ عليها المفردات. ويستطيع أن يقول من غير ضير إنّ هذه الأشياء لا تتأثر بنهايات الأصوات الصائتة التي يشير إليها النحويّون: حتى عندما تكون الجملة من غير علامات إعرابية فإنّ معناها واضح تماماً وبالعكس عندما تكون الجملة غامضة فإنّ ذكر العلامات الإعرابية لا يجدي نفعاً.

ويتطابق استنتاج يحيى بن عدي مع ما خلص إليه متّى ولو أنّه مصوغ بطريقة أكثر ذكاء، حيث إنّ دراسة المعاني هي حكر على عالم المنطق،

وعندما يشغل النحويّون أنفسهم بمعنى عبارة معيّنة، فهم لا يفعلون ذلك كونهم نحويّين بلْ لأنّهم ناطقون أصليّون باللغة ويرغبون في التعبير عن آرائهم، ويتعامل علم المنطق ـ من ناحية أخرى ـ مع موضوع العبارات الدالة وليس مع العبارات لذاتها، كما يتعامل مع تلك العبارات التي تدلّ على المسائل الكونية وليس مع المسائل المحدّدة. ويهدف إلى ربط هذه العبارات بطريقة تتوافق فيها مع الحقيقة (أو الواقع). وهدف النحو إذن توفير هذه العبارة الصحيحة مع نهايات الحروف (الأصوات الصائتة) الصحيحة على وفق قواعد اللغة العربية. وكما يتضح لنا من هذا الاستنتاج، على الرغم من صياغته المعتدلة فإنّ يحيى بن عدي يرسم الخطوط ذاتها بين الحقلين كما فعل متّى من قبل.

وبعد البداية القلقة للعلاقة بين المنطق والنحو فقد تمّ التوصّل إلى نوع من الهدنة. وقد أدخلت الطرق المنطقية في علم اللغة، حتى إنّ النحويّين الذين قاوموا هذه الادّعاءات ـ كما فعل السيرافي ـ لم تكن لديهم اعتراضات على إدخال المفاهيم والتعاريف الجديدة إلى ميدان تخصّصهم، وقد انتفع السيرافي نفسه في شرحه لكتاب سيبويه "الكتاب" بالمصطلحات المنطقية وأجاد استخدامها، ليس باستعاراتها جملة وتفصيلاً ولكن بالاختيار المتأني للمفاهيم التي احتاج إليها في تحليله اللغوي. ولم ينتقد "الكتاب" لنقص التعاريف الاصطلاحية فيه، ولكنّه ألمح فقط إلى أنّ سيبويه لم يشعر بالحاجة إلى تعريف الاسم ـ مثلاً ـ كما مرّ آنفاً ثم يضيف تعريفاً من عنده:

> وأمّا "الاسم" فإنّ سيبويه لمْ يحدّه بحدٍّ ينفصل به عن غيره، وينماز من الفعل والحرف، وذكر منه مثالاً اكتفى به عن غيره، فقال: "الاسم رجلٌ وفرسٌ".
>
> وإنّما اختار هذا، لأنّه أخفّ الأسماء الثلاثية، وأخفّها ما كان نكرةً للجنس، وهذا نحو "رجلٌ وفرسٌ".
>
> إنْ سأل سائل عن حدّ الاسم، فإنّ الجواب في ذلك أنْ

يقال: كلُّ شيءٍ دلَّ لفظه على معنى غير مقترن بزمانٍ محصّل، من مضيٍّ أو غيره فهو اسم.

(السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبد التواب ومحمود فهمي حجازي، القاهرة 1986، الجزء الأوّل، ص53)

ونجد في هذا التعريف أنّ مفهوم "الصلة بالوقت" التي تميّز الفعل من الاسم قد أخذت من الكتابات المنطقية، كما هو الحال في التعاريف المتنوّعة التي يستعرضها الزجّاجي (المتوفى سنة 949 ميلادية) في كتابه "الإيضاح" (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). ويكشف الزجّاجي عن اطلاعه العميق على التعاريف المنطقية في الوقت الذي يميّز فيه بدقة بين أهداف الحقلين المنطق والنحو. وقد تصرّف جميع النحويّين تقريباً في هذه الحقبة الزمنية بالطريقة نفسها: وينتمي الكثير منهم إلى المعتزلة، ولم تكن لديهم مشكلة مع الطرق المنطقية اليونانية طالما أنّهم يستطيعون استخدامها في أغراضهم الخاصّة من غير أنْ تجرفهم تلك الطرق. وقد خرج بعضهم على ما يبدو عمّا يقرّه جمهور النحويّين في محاولتهم تغيير مجال علم اللغة وذلك بتصنيفه حسب المعايير المنطقية. وربّما يؤدّي مثل هذا النهج إلى اتهامهم بمحاولة خلط المجالَيْن ببعضهما كما حصل للرمّاني (المتوفى سنة 944 ميلادية) وهو نحوي معتزلي درس على ابن السراج (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). وقال الذي ترجم له "كان يمزج كلامه بالمنطق، حتى قال أبو علي الفارسي: إنْ كان النحو ما يقوله أبو الحسن الرمّاني، فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء" (الأنباري(*)، نزهة الألبّاء، تحقيق عطية عمرو، ستوكهولم 1963، ص189).

أمّا من ناحية علماء المنطق، فبعد أنْ هدأت الأمور استمرّ العلماء بهدوء في مزج العناصر الأجنبية والإسلامية ببعضها. وهذا هو النهج الذي

(*) يرد اسم الأنباري في المراجع العربية مسبوقاً بكلمة «ابن» وهو خطأ شائع.

نجده عند الفارابي (المتوفى سنة 950 ميلادية، يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب) وعند الغزالي (المتوفى سنة 1111 ميلادية) من بعده الذي أتمّ بناء الصرح الذي أصبحنا نعرفه اليوم بالفلسفة الإسلامية. وكان تأثير ذلك في النحو طفيفاً. وبدا تأثير علم المنطق في معظم الحالات واضحاً ملموساً في صيغة العرض فقط، كما لم تعد الرسائل النحوية تبدأ من غير مقدّمات ولكنها اهتمت بعرض كلّ مفهوم جديد بصيغة التعريف. وتبدو بعض تعاريف الفعل والاسم مأخوذة ـ بشكل لا يقبل الشك ـ من الترجمات العربية للكتابات الأرسطية، ولكن في نهاية المطاف بقي النحو العربي كما كان عليه من قبل ميداناً علمياً عربياً إسلامياً لا يشوبه تأثير أعجمي.

الفصل الخامس

تطوّر النظرية اللغوية:
الزجّاجي والتفسير اللغوي

أقول أوّلاً إنّ علل النحو ليست موجبة، وإنّما هي مستنبطة أوضاعاً ومقاييس، وليست كالعلل الموجِبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق.

وعلل النحو بعد هذا على ثلاثة أضرب: علل تعليميّة، وعلل قياسية، وعلل جدليّة نظرية.

فأمّا التعليمية فهي التي يُتوصّل بها إلى تعلُّم كلام العرب، لأنّا لم نسمع نحن ولا غيرنا كلّ كلامها منها لفظاً، وإنّما سمعنا بعضاً فقسنا عليه نظيره، مثال ذلك أنّا لما سمعنا قام زيد فهو قائم، وركب فهو راكب، عرفنا اسم الفاعل فقلنا ذهب فهو ذاهب، وأكل فهو آكل وما أشبه ذلك، وهذا كثير جداً وفي الإيماء إليه كفاية لمن نظر في هذا العلم. فمن هذا النوع من العلل قولنا إنّ زيداً قائم، إنْ قيل: بِمَ نصبتم زيداً؟ قلنا: بإنّ

لأنّها تنصب الاسم وترفع الخبر لأنّا كذلك عُلّمنا ونعلّمه. وكذلك قام زيدٌ. إنْ قيل: لِمَ رفعتم زيداً؟ قلنا: لأنّه فاعل اشتغل فعله به فرفعه. فهذا وما أشبهه من نوع التعليم، وبه ضُبط كلامُ العرب.

فأما العلة القياسية فأنْ يقال لمن قال نصبت زيداً بإنّ، في قوله إنّ زيداً قائم: ولِمَ وجب أنْ تنصب (إنّ) الاسم؟ فالجواب في ذلك أنْ يقول: لأنّها وأخواتها ضارعت الفعل المتعدّي إلى مفعول، فحُملت عليه فأعملت إعماله لمّا ضارعته، فالمنصوب بها مشبّه بالمفعول لفظاً، والمرفوع بها مشبّه بالفاعل لفظاً، فهي تشبه من الأفعال ما قُدّم مفعوله على فاعله، نحو ضرب أخاك محمدٌ وما أشبه ذلك.

وأما العلة الجدلية النظرية فكلُّ ما يُعتل به في باب "إنّ" بعد هذا. مثل أنْ يقال: فمن أيّ جهة شابهت هذه الحروف الأفعال؟ وبأيّ الأفعال شبهتموها؟ أبالماضية، أم بالمستقبلة، أم الحادثة في الحال، أم المتراخية، أم المنقضية بلا مهلة؟ (وحين) شبهتموها بالأفعال لأيّ شيء عدلتم بها إلى ما قُدّم مفعوله على فاعله نحو ضرب زيداً عمرو، وهلاّ شبهتموها بما قُدّم فاعله على مفعوله لأنّه هو الأصل وذاك فرع ثانٍ؟

(الزجّاجي، الإيضاح، تحقيق مازن المبارك، القاهرة 1959، ص64-65)

يقول النحوي الزجّاجي في مقدّمة كتابه "كتاب الإيضاح في علل النحو" ـ الذي أخذنا منه النصّ المذكور أعلاه ـ إنّه كان أوّل من تطرّق إلى موضوع علل النحو، ويتّضح من الكتاب أنّ منهجه في دراسة اللغة مبتكر في واقع الأمر. سنرى في هذا الفصل كيف حاول علماء اللغة في القرن الرابع الهجري ـ أي القرن العاشر الميلادي تقريباً ـ إحكام السيطرة على الأسس المنهجية في مجال تخصّصهم.

ولد الزجّاجي بين عامي 860 و 870 ميلادية بالقرب من همذان التي تقع

في إيران الحالية، وربّما توفي سنة 949 ميلادية في طبرية في فلسطين. وتقوم شهرته الواسعة على مجموعة من كتب النحو العربي، فمثلاً "كتاب الجمل" الذي بقي على مرّ العصور واحداً من أكثر المقدّمات إلى علم اللغة رواجاً، ويمثل النحو التقليدي حيث يتطرّق إلى مجمل البنى اللغوية، ولكنّه يختلف عن بقيّة الكتب الموجزة لما فيه من خصائص تعليمية. وإنّ عدد الشروحات لهذا الكتاب كبير جداً: وحسب بعض المصادر فإنّه يوجد (120) شرحاً في شمال أفريقيا وحدها، وتتوافر لدينا عناوين تسعة وأربعين شرحاً وقد طبع قسم منها. وحتى وقتنا الحاضر بقي "كتاب الجمل" مستعملاً كونه كتيباً عن اللغة العربية في الجامعات التقليدية في العالم الإسلامي. ومن بين كتاباته الأخرى الكتب التي ألفها في الحروف ومجموعة مناظرات نحوية ورسائل معجمية وبعض الشروح القليلة على كتابات النحويين الآخرين. سنكرّس اهتمامنا في هذا الفصل بشكل كبير على محتويات "كتاب الإيضاح".

لا نكاد نعرف شيئاً عن حياة الزجّاجي، بيد أنّنا نعرف بالتأكيد شيئاً عن خلفيته الفكرية لأنّه يخبرنا بنفسه عن شيوخه في واحد من فصول كتابه. فهو يقول مثلاً إنّ الحجج التي ذكرت في كتابه تصنّف إلى ثلاثة أنواع:

> احتجاج الكوفيين لذلك: اعلم أنّ العلل التي أودعها هذا الكتاب والاحتجاجات هي على ثلاثة أضرب؛ منها ما كان مسطراً في كتب البصريين والكوفيين بألفاظ مستغلقة صعبة، فعبّرت عنها بألفاظ قريبة من فهم الناظرين في هذا الكتاب، فهذبتها وسهلت مراتبها والوقوف عليها. وضرب منها مما استنبطه على أصول القوم، واخترعته حسب ما رأيت من الكلام ينساق فيه والقياس يطرد عليه. وضرب منها ما أخذته من علمائنا الذين لقيتهم وقرأت عليهم شفاهاً، مما لم يسطر في كتاب ولا يكاد يوجد. وأكثر ما أذكره من احتجاجات الكوفيّين إنّما أعبّر عنها بألفاظ البصريّين.

(الإيضاح صفحة 78)

إنّ هذه الفقرة المقتبسة من سيرته الذاتية لها أهمّية خاصّة لأسباب عدّة: في المقام الأوّل، إنها توضّح نوع المصادر التي يستخدمها النحوي مثل الزجّاجي في بحثه: الكتب والبحوث المستقلة والدروس التي يلقيها النحويون الآخرون. وفي المقام الثاني، تبيّن استقلاله عن النحويّين الذين ينتمون إلى كلتا المدرستيْن البصرية والكوفية. ويتضح من خلال الكتاب أنّه يكافح وبمستوى معيّن من الحيادية وذلك عندما يسوق الحجج المؤيّدة والمفنّدة لكلّ مدرسة منهما. وحسب التاريخ العربي المدوّن للتقليد النحوي (ينظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) عندما انتقل مركز الثقافة والعلوم إلى بغداد، فقد التمييز المعهود بين المدرستين أهمّيته، واندمجت المدرستان في مدرسة واحدة هي مدرسة البغداديّين؛ وتنسب الروايات الغربية عن تاريخ التقليد النحوي العربي ـ من ناحية أخرى ـ التمييز بين المدرستين إلى هذه الحقبة بالضبط، وحسب وجهة النظر هذه فقد حاول النحويّون إضفاء الشرعية على النظريات الخاصّة بهم، وذلك بالعودة بها إلى حقبة مبكّرة مستخدمين أسماء النحويّين الذين عاشوا قبلهم بقرن أو قرنين بصفتها رموزاً للمدرسة التي ينتمون إليها.

وتوضّح شهادة الزجّاجي أنّه ـ بالنسبة لبعض العلماء في الأقلّ ـ ما يزال التقليد القديم حيّاً، على الرغم من أنّ إخلاصهم إلى هذه المدرسة أو تلك ربّما قد أملى عليهم دوافع خفية كالرغبة في إثارة حفيظة واحدٍ من المناوئين. بيْد أنّ ملاحظة الزجّاجي الأخيرة في الاقتباس المذكور هنا توضّح أيضاً أنّ الناس في زمانه كانوا يدركون تماماً الفروق الاصطلاحية بين المدرستين. ويخبرنا الكثير من النحويين صراحة أنّ مصطلحات الكوفيين الخاصّة "بالخفض" أو "الأداة" تختلف عن نظيراتها عند البصريين (أي الجرّ والحرف).

وبغضّ النظر عن العلاقة المتغيّرة بين مدرستي البصرة والكوفة، نجد عاملاً واحداً كان ذا أثر حاسم في تشكيل المناخ الفكري في بغداد في القرن

التاسع أو العاشر الميلادي ممّا أدّى إلى خلق نهج جديد في دراسة اللغة، وقد رأينا في الفصل الرابع أنّ إدخال العقائد المنطقية اليونانية في العالم العربي الإسلامي قاد إلى مواجهة بين علماء المنطق وعلماء اللغة، وقد حاول كلا الطرفين أنْ يؤكّد هيمنته على دراسة اللغة. وفي النهاية كان على الذين يمثلون المعرفة المنطقية المستوردة أن يستسلموا، وبقي النحو ميداناً للمختصّين باللغة العربية.

بيد أنّ النحويين الذين جاؤوا بعد هذه الحقبة لم يستطيعوا الهرب من تأثير الأفكار الإغريقية: حتى السيرافي النحوي نفسه الذي كان مدافعاً عنيداً عن اللغة العربية ـ كما رأينا ـ قد استخدم الكثير من المصطلحات المنطقية في كتاباته، وقد اجتهد في تقديم نظرياته وتعليقاته بطريقة تلبّي متطلبات علم المنطق. وكان السيرافي معاصراً للزجّاجي ويبدو أنّهما عرفا بعضهما بعضاً. كما كان الكثير من النحويين الآخرين ـ الذين شاركوا في الجدل بين المنطق والنحو مثل ابن السراج ـ من بين شيوخ الزجّاجي، وقد رأينا آنفاً أنّ بعض هؤلاء الشيوخ قد اتهموا فعلاً بالخلط بين المنطق والنحو.

وقد ذكر الزجّاجي نفسه مراراً أنّه نحوي ولا يرغب في الحديث عن اللغة بالتصانيف نفسها كما يفعل علماء المنطق، فمثلاً عند مناقشة تعريف الاسم، يقول إنّ هناك تعريفاً واحداً حيث إنّ الاسم ـ على وفق ذلك التعريف ـ "صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان" (الإيضاح، ص48). وهذا بالطبع نوع من تعريف أرسطو للاسم. ويقدّم الزجّاجي هذا التعريف بقوله "لأنّ المنطقيين وبعض النحويين قد حدّوه حدّاً خارجاً عن أوضاع النحو". كما يضيف قائلاً "وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأنّ غرضهم غير غرضنا، ومغزاهم غير مغزانا".

وهو نفسه يحبّذ تعريفاً آخر للاسم: "الاسم في كلام العرب ما كان فاعلاً أو مفعولاً أو واقعاً في حيّز الفاعل والمفعول به". ومن الجدير ذكره

هنا أنّ ثمة دليلاً ما أنّ هذا التعريف الأخير ينمّ كذلك عن بعض ملامح التأثير الإغريقي، حيث تعرّف الأجسام أو المواد في الفلسفة الإغريقية (الرواقية) كونها أشياء إمّا أن تفعل أو يفعل بها، وربّما كان ذلك أصل استخدام الزجّاجي لمعياري الفاعلية أو المفعولية في تعريفه الاسم.

إنّ الحقيقة الماثلة وحدها ـ وهي أنّه يكرّس فصلاً كاملاً للمشاكل المرتبطة بإرساء التعريف الصحيح مفصلاً وفصلاً آخر للمناقشة المستفيضة لجميع التعاريف الموجودة لأقسام الكلام ـ تبيّن أنّه كان يعرف الطريقة "الصحيحة" في كتابة المقدّمات العلمية لرسالة ما في اللغة. كما أنّ كتاباته مليئة بالإحالات إلى التعاليم المنطقية التي أصبحت في زمانه جزءاً لا يتجزأ من إطار العمل الفكري للعلماء في جميع العلوم تقريباً. وهذا لا يعني أنّ النحويين يعدّون أنفسهم من المنطقيين، ولقد عارضوا تدفق نظريات المنطق، وهم ـ وكما فعل الزجّاجي ـ يصرّحون باستقلالهم علناً عن المنطق. سنرى في الفصل القادم في المنطق نفسه تطوّر التقليد الأرسطي بشكل كبير بمعزل عن العلوم الأخرى.

ويمكن أن نلحظ تأثير المنهج المنطقي في دراسة اللغة بوضوح أكبر في اختيار المواضيع في "كتاب الإيضاح". ويتصدّى الزجّاجي في مؤلفاته الأخرى إلى المواضيع النحوية المألوفة مثل تلك التي نجدها في كتابات جميع النحويين: المسائل النحوية التي تتطرّق إلى العلامات الإعرابية الصحيحة، والمسائل الصرفية التي تضمّ تحليل الأوزان الصرفية المعقدة، والمسائل الصوتية التي تشمل معالجة تحليل الأنماط الصوتية في اللغة العربية. بيد أنّ عناوين الفصول في كتاب "الإيضاح" تكشف عن اهتمامات مختلفة: أيّ من أقسام الكلام الثلاثة له الأسبقية على الآخر في المرتبة؟ وأيّ أزمنة الأفعال الثلاثة له الأسبقية على الآخر؟ لماذا الأسماء أخفّ من الأفعال؟ لماذا يُرفع المثنّى في اللغة العربية بالألف؟ لماذا يُرفع الاسم المفرد بالضمّة؟

وتأخذ هذه المسائل وما شابهها مستوىً مختلفاً عن القواعد المألوفة في النحو أو "الأصول" كما يسمّيها الزجّاجي. وتتوافق هذه القواعد أو الأصول إلى حدّ ما مع أنواع العلل النحوية الواردة في النصّ المنقول عن الزجّاجي في مستهلّ هذا الفصل. وتسمّى باللغة العربية "عللاً تعليمية" أيْ العلل التي لها علاقة بتعليم اللغة. ونتعلم في هذا المستوى أنّ الفاعل في اللغة العربية يُرفع بالضمّة في آخره وأنّ اسم الفاعل يُصاغ على وزن "فاعل" أو أنّ المثنى من الأسماء يُرفع بالألف ويُجرّ ويُنصب بالياء. إنّ القاعدة الرئيسة هنا هي القياس البسيط للصيغ المتماثلة. فعندما نشتقُّ اسم الفاعل "ضارِب" من الفعل "ضَرَبَ" نفترض أنّ اسم الفاعل من الفعل "كَتَبَ" سيكون "كاتِب". وبالطريقة نفسها، عندما توضع علامة الرفع في جملة معيّنة على الفاعل، نفترض أنّه في جميع الجمل الأخرى من الفئة نفسها يأخذ الفاعل علامة الرفع في آخره كذلك.

بيْد أنّ المسائل التي يتطرّق إليها الزجّاجي في كتابه "الإيضاح" تتجاوز هذا المستوى كثيراً. ومن البداية لم يحدّد علماء النحو أنفسهم بوصف اللغة العربية، ولكنّهم عمدوا إلى التفسير بمستوى أعلى. وقد رأينا آنفاً أنّ سيبويه غالباً ما يلجأ إلى الأصول المنهجية كالمضارعة ـ على سبيل المثال في حالة الفعل المضارع. ونجد من خلال كتاب سيبويه "الكتاب" الحقائق اللغوية وقد أدخلت منظومة هرمية تتمتّع فيها المفردات وتبويبها بحقوق ووظائف محدّدة، حيث تكون فيها بعض المفردات أضعف من الأخرى. ويمكن أن نسمّي هذا المستوى "بالعلل القياسية" لأنّ عالم النحو يطبق طريقة القياس اللغوي ليتوصّل إلى سبب تصرّف المفردات بطريقة معيّنة. ويُعَدُّ الفعل المضارع مثالاً جيداً على هذه المسألة، ويعرف الناطقون باللغة العربية أنّ الأسماء معربة بينما تكون الأفعال والأدوات مبنية. وتوجد ضمن فئة الأفعال ـ على أيّة حال ـ فئة واحدة أخرى توضع في أواخرها علامات إعرابية مشابهة لعلامات الأسماء، وتفسّر هذه العلامات في المستوى الثاني من المناظرة

اللغوية بمضارعة الفعل المضارع للاسم. ويشبه الفعل المضارع الاسم في عدد من النواحي (لذلك يسمّى باللغة العربية "المضارع" - ينظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ونجد في كتاب سيبويه "الكتاب" أنّ المضارعة الرئيسة تتجلى في حقيقة أنّ الفعل المضارع قد يحلّ محلّ الاسم، فيصبح في هذه الحالة اسم فاعل في بعض التراكيب النحوية المعيّنة.

إنّ زيداً لضاربٌ - إنّ زيداً ليضربُ

طالما أنّ هاتين الجملتين تعطيان المعنى نفسه - هكذا يستمرّ الجدل - فإنّ الفعل المضارع يشبه الصيغ الاسمية، ولذلك يكتسب الحق في أنّ يُعرَف. وبالطريقة نفسها يفسّر الفقدان الجزئي للإعراب في فئة الأسماء (ما يسمّى بالأسماء الممنوعة من الصرف) بالإشارة إلى تشابهها مع الأفعال. وقد أضاف النحويّون المتأخّرون مجموعة من النواحي الأخرى، ومن بينها الأوزان الصوتية للفعل المضارع التي تشبه أوزان اسم الفاعل:

/ يَضْرِبُ /   / ضارِبٌ /

صم(*) ص صم صم ص صم   صم ص صم صم ص صم

وتنتمي الحجج وأنواع القياس من هذا النوع بوضوح إلى مستوى أعلى من القياس البسيط الذي يألفه متعلم اللغة. وهي تفسّر الحقائق اللغوية بالإشارة إلى الترتيب النسبي للفئات وبدرجات متفاوتة من المضارعة. ومن الواضح أنّ هذه الأمور لا يحتاجها متعلمو اللغة ويكفيهم المستوى الأوّل من القواعد النحوية تماماً.

وكان قبل الزجّاجي واحد من شيوخه - هو ابن السراج (المتوفى سنة 928 ميلادية) - قد اهتمّ بإرساء المنهج اللغوي، ورأى أن التسويغ اللغوي

(*) اعتمدنا هذين الحرفين للإشارة إلى الأصوات الصامتة والحرف «ص» للإشارة إلى الأصوات الصائتة. (المترجم)

يعتمد العلل في تفسير الظواهر اللغوية، وكان المستوى الأوّل عنده يمثل العلة العادية وهذه توازي العلل التعليمية عند الزجّاجي. وتوجد بعد هذه العلة ـ على أيّة حال ـ علة أخرى ويسمّيها بشكل مناسب تماماً "علة العلة"، وهي تفسّر قواعد النحو ضمن منظومة القياس والسلم الهرمي. ولا يفضي مثل هذا التسويغ في رأي ابن جنّي النحوي إلى شيء ـ على أية حال ـ طالما أنّ لكلّ علة على المرء أن يجد علة من مستوى أعلى: "فإن تكلف متكلف جواباً عن هذا تصاعدت عدّة العلل، وأدّى ذاك إلى هُجنة القول وضَعْفَة القائل به" (ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجّار، ثلاثة أجزاء، القاهرة 1952-1956، الجزء الأوّل، ص173).

يتمثل إبداع الزجّاجي في أنّه أوقف سلسلة التعليل ومنعها من الاستمرار إلى ما لا نهاية لكي لا تفسّر العلل التي يوردها علماء اللغة في شرح القواعد النحوية ـ بدورها ـ بحجج لغوية إضافية. وهذا هو مستوى العلل الجدلية والنظرية، تدعم الحجج اللغوية في هذا الصوت الصائت/ أو/ الذي يمثل علامة الرفع (الضمة). ويدرك المتعلمون عند المستوى الأوّل من المناظرة استخدام هذا الصوت الصائت في الفاعل أو المبتدأ في الجملة، كما في المثالَيْن الآتيين:

ضَرَبَ زيدٌ عَمراً

زيدٌ رجلٌ

يستطيع المتعلمون بمساعدة هذه الأمثلة وغيرها أن يستعملوا العلامات الإعرابية نفسها في الجمل المشابهة التي يوجد فيها فاعل أو مبتدأ. ويتمّ البحث عن تفسير في المستوى الثاني من المناظرة لشرح حقيقة أنّ الفاعل والمبتدأ يشتركان في العلامة الإعرابية نفسها، ويعطى مثل هذا التفسير ـ على سبيل المثال ـ على وفق حالة العنصر الشائع في الإسناد في كلتا الجملتين. وعلى الرغم من أنّ لهما بنية نحوية مختلفة (يُنظر الفصل الثالث من هذا

الكتاب) فإنّ الفاعل والمبتدأ كليهما مكوّنان يخبر عنهما الخبر في الجملة سواء أكان فعلياً أم اسمياً ـ ومن هذه الناحية يشبه أحدهما الآخر. ويلبّي مثل هذا التناظر بين الوظيفتين متطلبات المستوى الثاني.

أمّا بالمستوى الثالث الخاصّ بالعلل الجدلية النظرية فيثير اختيار الصوت الصائت /أو/ بعض التساؤلات، لِمَ اختير هذا الصوت الصائت للتعبير عن الوظائف النحوية؟ وعند هذه النقطة يلجأ النحويّون إلى حجّة فسيولوجية خارجة عن علم اللغة: وهي أنّ الصوت /أو/ أثقل الأصوات الصائتة، أي أنّه الصوت الصائت الأصعب في النطق (وهذا صحيح من الناحية الصوتية لأنّ لفظه يشمل رفع نهاية اللسان وهذا يعني بذل طاقة أكثر من رفع الجزء الأوسط من اللسان). لهذا السبب تم اختيار هذا الصوت للإشارة إلى الفاعل والمبتدأ. ولأنّ النصب في اللغة العربية يمثل أكثر من وظيفة نحوية (مفعول به، وظرف الزمان والمكان الملحق، والمنصوب الظرفي، والمفعول لأجله وغيرها) بينما المرفوع واحد فقط (يحسب الفاعل والمبتدأ جزءاً واحداً)، فإنّه من المنطقي أن نختار الصوت الصائت الأثقل ـ /أو/ ـ ليمثل الرفع وأن نختار الصوت الأخف ـ الفتحة ـ لتمثل النصب. ويذكر تفسير آخر أنّ الرفع أوّل الحالات الاسمية، وهذا ما يجعله المرشح المناسب جداً للصوت /أو/ وهو أوّل الأصوات الصائتة.

وعندما نمعن النظر في التفسيرات الواردة أعلاه كلّ على حدة، فإنّها تبدو شديدة الشبه بالحجج المقصودة لغرض معيّن وصحيح أنّ النحويين كانوا مبدعين أشدّ الإبداع في إيجاد التفسيرات لتسويغ الحقائق في اللغة. وينبغي ألا يغرب عن البال، على أيّة حال، أنّ النحو برمّته كان يراه النحوي بنية منسجمة حيث يمكن سوق الحجج فيه على مختلف الفئات والمكوّنات. وبمعنى آخر، فإنّ المماثلة في جزء واحد من البنية ربّما تؤدّي غرض التفسير في جزء آخر، وإنّ النقص في مكوّن معيّن يمكن التعويض عنه بتعيين الحقوق الإضافية للمكوّن الآخر. فضلاً عن ذلك ـ وهذا ينطبق على العلوم

الإسلامية كافة ـ لأنّ الخليقة جميعها تمثل بنية منسجمة فليس هناك ضير من استعارة الحجج من العلوم الطبيعية لغرض تفسير الظواهر اللغوية. وفي جميع الأحوال، فاللغة جزء من الخليقة، ولذلك تخضع ـ من حيث المبدأ ـ للقوانين ذاتها كما يفعل باقي الخليقة.

لنأخذ مثلاً آخر على التفسير الثلاثي الأجزاء. فقد ورد ذكر الأداة "إنّ" في النصّ المنقول في مستهلّ هذا الفصل كونها مثالاً توضيحياً على الأنواع الثلاثة من الحجج. إذ إنّ الوظيفة الرئيسة للأداة "إنّ" هي أن تؤدّي وظيفة في الجملة كاملة. مثال الجملة الآتية:

ضرب زيدٌ عمراً

في هذه الجملة ـ كما رأينا في الفصل الثالث من هذا الكتاب ـ يمكن جعل الفاعل في محلّ المبتدأ ويصبح المبتدأ في الجملة كما في المثال الآتي:

زيدٌ ضربَ عمراً

ولكن من الممكن أيضاً التوكيد على كامل الجملة بالاستعانة بالأداة "إنّ":

إنّ زيداً ضَرَبَ عمراً

أو كما في الجملة الاسمية:

إنّ زيداً أخوك.

وقد تبدو ترجمة هذه العبارة إلى اللغة الإنجليزية غير مستساغة نوعاً ما، حيث إنّ كتب النحو التقليدية الصادرة في الغرب تضع كلمتي "فعلاً أو حقاً" مرادفتين للأداة. ولم يكن النحويّون الأوائل مهتمّين بشكل واضح بالنواحي الدلالية للحرف "إنّ"، ولكنهم كانوا مبهورين بسلوكها النحوي لكونها تجعل المبتدأ في الجملة في حالة النصب. ولعلّ مهمّة النحوي أن

يشرح لماذا يُسمح لهذا الحرف أنْ يعمل بهذه الطريقة. وتعرّف "إنّ" في التقليد النحوي العربي كونها واحدة من مجموعة من الحروف التي تتصرّف بالطريقة نفسها، كما تضمّ المجموعة حروفاً أخرى مثل "إنّ" و"لأنّ" و"كأنّ" التي تعرف مجتمعة بـ "إنّ وأخواتها".

وفي هذه الحالة، يتألف الجزء الثاني من المناظرة من التناظر الشكلي بين الجمل الفعلية والمفعول به من جهة، وبينها و"إنّ" وتراكيبها اللغوية من جهة أخرى:

إنّ زيداً رجلٌ

ضَرَبَ عَمراً زيدٌ

من الواضح أنّ هذه المماثلة شكلية صرفة ولا علاقة لها بوظيفة المكوّنات على المستوى الدلالي ـ النحوي. إنّ البنية الأساسية للجملة مع وجود "إنّ" تدلّ على علاقة من نوع المبتدأ والخبر حيث يكون "زيدٌ" المبتدأ و"رجل" الخبر. بيْد أنّ النحويّين يرون أنّ الحرف "إنّ" يماثل الفعل من حيث كونها تنصب واحدة من الكلمتين وترفع الأخرى، كما ينصب الفعل المفعول به ويؤدّي إلى رفع الفاعل.

توجد مشكلة إضافية وهي أنّ ترتيب الكلمات المعتاد في الجمل الفعلية هو "الفعل ـ الفاعل ـ المفعول به"، وأنّ هذا الترتيب الذي نعرضه هنا في هذه الجملة هو ترتيب ممكن ولكنّه معلم بدرجة كبيرة. ويذكر الزجّاجي ـ وهو محقّ في ذلك ـ واحداً من الاعتراضات المحتملة على هذا التناظر من المستوى الثاني بحيث إنّه في حدّ ذاته لا يوجد سبب يسوّغ مقارنة هذه البنية بوجود "إنّ" مع البنية الثانوية (أيْ المعلمة). ولكنّ الجواب على هذا السؤال ـ كما يذكر الزجّاجي ـ ينتمي إلى المستوى الثالث. ولمْ يعطِ الزجّاجي نفسه أيّة أجوبة في كتاب "الإيضاح" وإنّما يقتبس هذا السؤال وأسئلة أخرى مشابهة لمجرّد توضيح نوع الاعتراضات التي ربّما تقدّم على المستوى

الثالث. ولكنّنا نعرف من الكتابات الأخرى أيّ نوع من الإجابات يمكن أنْ نتوقع. فهي تُصاغ دائماً على ضوء الضعف أو القوّة في المكوّنات المشمولة بالبحث. وبمعنى آخر، إنّ الحجج التي تساق في المستوى الثالث تتعلق ببنية اللغة من الخارج وتنظر إليها كونها مجموعة من المفردات تتنافس فيها المكوّنات القويّة مع المكوّنات الضعيفة كما يحصل في المجتمع البشري. إنّ القوّة في المنظومة اللغوية ترتبط بعلاقات مع الحقوق التي يمتلكها المكوّن ومع قوّته مقارنة بالمكوّنات الأخرى. ولعلّ الأسباب الدقيقة للحقوق الإضافية التي تتلقاها "إنّ" ليست ملائمة لإثارتها في هذا المقام، إلا أنّ النقطة المهمّة هي أنّها تتماثل مع الفعل (مثلاً من حيث علامة البناء ـ الفتحة ـ كما في الفعل المضارع).

ويفسّر محلّ الصفة من الإعراب بالطريقة نفسها، وحسب نظرية النحويّين العرب تستطيع الكثير من الصفات أنْ تمارس شيئاً من السيطرة على الأسماء، كما في المثال الآتي:

الرجل طويل الوجه

نتحدّث عن الصفة في هذه الجملة كونها تعمل وتؤثر في الاسم الذي يليها، وينتجم عن ذلك علامة الجر في آخر الاسم. وتتماثل الصفة مع اسم الفاعل طالما أنّ كليهما ينقسم إلى مذكّر ومؤنّث ومفرد ومثنّى وجمع. ويتماثل اسم الفاعل بدوره مع الفعل، طالما أنّ كليهما يعبّران عن وقوع الفعل. وهذا يفسّر لماذا يمكن لاسم الفاعل أنْ يأخذ مفعولاً به منصوباً، ولماذا تعيّن هذه القوّة في جزء منها إلى الصفة كذلك، وذلك لكي تجرّ الاسم بعلامة الجر في آخره. ولقد صيغت جميع هذه التناظرات على وفق القوّة والضعف نسبياً: كلّما كانت الكلمة قويّة زادت القوّة التي يمكن أنْ تمارسها على الكلمة الأخرى، ويفرض المستوى الثالث من المناظرة ـ إذا صحّ التعبير ـ ترتيباً هرمياً على مجتمع المفردات.

ويبيّن التمييز بين مستويات المناظرة أنّ النحويّين العرب كانوا يدركون جيّداً الفرق بين النحو الوصفي الصرف (وهذا يتوافق مع ما يسمّيه الزجّاجي "بالأصول") والنحو التفسيري (وهذا يتوافق مع العلل). ويمتلك الناطقون العاديون باللغة ناصية القواعد الرئيسة، ولكنّ مهمّة النحوي أنْ يفسّر تلك القواعد. ويسرد الزجّاجي - في نهاية الفصل عن العلل اللغوية - رواية عن الخليل (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، الذي سُئل يوماً إذا كان قد أخذ تفسيراته (أو علله) من العرب أو اخترعها بنفسه، فكان جوابه كما يأتي:

إنّ العرب نطقت على سجيّتها وطباعها. وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإنْ لم يُنقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنّه علة لما عللته منه. فإنْ أكن أصبت العلة فهو الذي التمست. وإنْ تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام؛ وقد صحّت عنده حكمة بانيها، بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنّما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا. سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أنْ يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلا أنّ ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك. فإن سنح لغير علة لما عللته من النحو هو أليَق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها.

(الإيضاح، ص66)

ويضع الزجّاجي نموذجاً - بالأنواع الثلاثة للعلل اللغوية أو الحجج - في بناء المناظرة اللغوية. ولمْ يكن وحده بالتأكيد في هذا المضمار: فقد استخدم جميع النحويّين في عصره حججاً مماثلة، ولكن كما يفخر هو نفسه في

مقدّمة كتابه "كتاب الإيضاح"، فإنّه كان حقاً أوّل من وضع نظرية منهجية للمناظرة اللغوية. ولعلّ ما يثير الاستغراب أنّ النحويّين المتأخّرين لم يحاولوا تطوير هذه النظرية مطلقاً. كما أنّنا لم نعثر على أيّ تفصيل لهذا المنهج إلى أن تصدّى الأنباري (المتوفى سنة 1181 ميلادية) في كتابه "لُمَع الأدلة" إلى معايير المعرفة كما استخدمت في المستويَيْن الثاني والثالث من الحجج. وقد اقترح شروطاً منهجية لتطبيق القياس اللغوي لكي يتجنّب الفوضى في الجدل، الفوضى التي هدّدت أساس التفكير المنطقي اللغوي. وقد انطلق النحويّون في إنشاء جميع أنواع القياس لشرح الظواهر اللغوية، وشعر الأنباري أنّ من واجبه أنْ يُعيد استخدام هذه الوسيلة، ويناقش القيمة النسبية للمعايير اللغوية في رسالته، وأهمّها اثنان هما القياس والنقل، أي أخذ البيانات اللغوية من المصادر العربية الموثوقة. وقد استنتج أنّ الدليل القطعي على دقة الظاهرة اللغوية يتكوّن فقط من شهادة مرجع معيّن (مثل القرآن الكريم أو الشعر الجاهلي أو لغة الإعراب ـ يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ويؤدّي استخدام القياس لدى علماء اللغة وظيفة التفسير الإضافي وحسب أو الدعم في اختيار البدائل، ويجب أنْ يتمّ ذلك في ظروف مشدّدة. ويمكن أنْ نضيف أنّ الأنباري ـ في مناقشته الطرق اللغوية ـ استعار سطراً كاملاً من الاستدلال من علم آخر وهو علم الشريعة.

ويبقى الزجّاجي نفسه معروفاً أصلاً بسبب كتبه في القواعد النحوية، وليس بسبب نظريته في المناظرة اللغوية. ولعلّ من المفارقة أنّ الزجّاجي اعتقد نفسه مبدعاً في مجال العلل، بيد أنّ الأجيال المتأخّرة تتذكّره كونه مؤلف "كتاب الجمل" أو "صاحب الجمل" كما يسمّيه كتّاب السير المتأخّرون دائماً.



الفصل السادس

العلاقة بين اللغة والفكر
الفارابي وآراؤه في اللغة

إنّ الألفاظ الدالة منها ما هو اسم، ومنها ما هو كَلِم ـ والكَلِم هي التي يسمّيها أهل العلم باللسان العربي الأفعال ـ، ومنها ما هو مركّب من الأسماء والكَلِم. فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود. وبالجملة كلّ لفظ مفرد دالّ على المعنى من غير أنْ يدلّ بذاته على زمان المعنى. والكَلِم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسيمشي، وضَربَ ويضرب وسيضرب، وما أشبه ذلك. وبالجملة فإنّ الكلمة لفظة مفردة تدلّ على المعنى وعلى زمانه. فبعض الكَلِم يدلّ على زمان سالف مثل كَتَبَ وضَرَبَ، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب، وبعضها على الحاضر مثل (قولنا) يضرب الآن. والمركّب من الأسماء والكَلِم منه ما هو مركّب من اسم وكلمة مثل قولنا زيدٌ يمشي وعمرو كَتَبَ وخالد سيذهب وما أشبه ذلك.

ومن الألفاظ الدالة الألفاظ (التي) يسمّيها النحويّون الحروف التي وُضعت دالة على معانٍ. وهذه الحروف هي أيضاً أصناف كثيرة، غير أنّ العادة لم تجرِ من أصحاب علم النحو العربي إلى زماننا هذا بأنْ يُفرَد لكلّ صنف منها اسم يخصّه، فينبغي أنْ نستعمل في تعديد أصنافها الأسامي التي تأدّت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني فإنّهم أفردوا كلّ صنف منها باسم خاص. فصنف منها يسمّونه الخوالف، وصنف منها يسمّونه الواصلات، وصنف منه يسمّونه الواسطة، وصنف منها يسمّونه الحواشي، وصنف منها يسمّونه الروابط. وهذه الحروف منها ما قد يُقرَن بالأسماء ومنها ما قد يُقرَن بالكَلِم، ومنها ما قد يُقرَن بالمركّب منهما. وكلّ حرف من هذه قُرِن بلفظ فإنّه يدلّ على أنّ المفهوم من ذلك هو بحال من الأحوال.

وينبغي أنْ نعلم أنّ أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو [قد] يوجد ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر. وربّما وُجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. وصناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالتها عند أصحاب العلوم. ولذلك إنّما يعرف أصحاب النحو [من] دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب ما عند الجمهور لا بحسب ما عند أهل العلوم. وقد يتفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملة عند أصحاب العلوم. ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ فإنّما نقصد للمعاني التي تدلّ عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق فقط، من قِبَل أنّه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها أصحاب هذه الصناعة.

(الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1968، ص41-43)

يعبّر الفيلسوف الفارابي ـ في المقطوعة المقتبسة أعلاه ـ وهو المعلم الثاني كما كان يسمّيه كتّاب سيرته والمعجبون به، عن آرائه سلباً فيما يختصّ بالمصطلحات النحوية: إذ يستخدم النحويّون العرب في الدراسة العلمية والفلسفية للغة مصطلحات لا تفي بالغرض بشكل كبير لتغطي كلّ التفاصيل وظلال المعاني في المفردات والألفاظ. فهو يشير صراحة إلى النحويّين الإغريق واللغة الإغريقية، الذين يعتقد أنّ لديهم فكرة أفضل كثيراً من تعقيدات اللغة ولذلك فقد اخترعوا مصطلحات كانت أكثر ملائمة في تصنيف الألفاظ، وعلى الرغم من ملحوظات الفارابي النقدية على تلك المصطلحات إلا أنّ موقفه تجاه النحو لم يكن سلبياً وحسب، بل إنّه من خلال أعماله حاول أن يعقد مصالحة بين النحو والمنطق: ومن وجهة نظره في العلوم فإنّهما كانا حقلين معرفيين في حدّ ذاتهما، ولكلّ واحد منهما مسؤولياته ومجاله.

ويختلف منهجه من هذه الناحية عن منهج المنطقيّين من أمثال متّى بن يونس الذي أعطى النحو صراحة مكانة ثانوية نوعاً ما في الفكر العلمي (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). والسمة الثانية في أعماله ـ التي ميّزته أيضاً عن المنطقيّين من أمثال متّى ـ معرفته الواسعة باللغة العربية. وبخلاف معظم العلماء المسلمين ـ على أيّة حال ـ فإنّ اطلاعه على اللغة الإغريقية جعله يعي الفروق بين اللغات، وقد اشتغل فعلاً بمقارنتها مع بعضها من وجهة نظر عالم المنطق: حيث إنّ المعاني التي تعبّر عنها اللغات المتنوّعة كونيّة، بيد أنّ الطريقة التي تعبّر بها لغة معيّنة عن هذه المعاني تكون مختلفة.

ولد أبو نصر الفارابي في آسيا الوسطى ولكنّه قدم إلى بغداد لدراسة الفلسفة، أي لكي يطلع على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، في الوقت الذي كان تدريس الفلسفة والعلوم الإغريقية الأخرى في بغداد في أيدي المسيحيين السريان بشكل كامل ـ الذين سيطروا على حركة الترجمة وبذلك تحكموا بالوصول إلى المصادر الإغريقية. وقد تتلمذ الفارابي على أيديهم

ولكنّه بخلافهم، كان يريد الاتصال بالعلماء المسلمين، الذين كان يودّ أن يقترن اسمه بهم لكونه مسلماً. وقد أمضى الفارابي معظم حياته في عاصمة العبّاسيين حيث توفي فيها سنة 950 ميلادية.

ومن الممكن جداً أنّه سمع بالجدل الذي دار بين متّى بن يونس والسيرافي عن الادّعاءات الكونية التي أفصح عنها مؤيّدو المنطق (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)، طالما أنّه كان في بغداد في ذلك الوقت وربّما كان يعرف مناصري ذلك الجدل: وقد درس معه يحيى بن عدي ـ تلميذ متّى ـ وكانت تربطه علاقة علمية وثيقة مع شيخ السيرافي ابن السراج (المتوفى سنة 928 ميلادية). وحسب ما يذكره كتّاب السير فإنّ ابن السراج قد درس المنطق والموسيقى على الفارابي الذي درس بدوره النحو على ابن السراج. وحسب أحد المصادر أخطأ ابن السراج مرّة في جمهرة من النحويّين وعنّفه صاحبه بشدّة:

> فقال قد ضربتني يا أبا اسحق وأدبتني وأنا تارك ما درست مذ قرأت هذا الكتاب يعني كتاب سيبويه، لأنّي تشاغلت عنه بالمنطق والموسيقى، والآن أنا أعاود .

(الفهرست لابن النديم، تحقيق المازدراني، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988، ص68).

ومهما يكن صدق هذه الرواية، فليس من شك أنّ النحويّين كانوا ينظرون إلى النحو والمنطق على أنّهما متضادّان، بينما حاول الفارابي أن يؤسّس العلاقة بين العلمين. وكانت جهوده موفقة في بعض النواحي، حيث نجد في مؤلفات ابن السراج الرئيسة ـ مثل كتاب الأصول ـ آثاراً كثيرة لتأثير العقيدة المنطقية وطريقتها. أمّا بالنسبة للفارابي فإنّ ولعه في المسائل اللغوية ومعرفته بالنظام النحوي للغة العربية قد ظهرا واضحيْن في جميع كتاباته.

وكانت مصاحبة النحويين العرب بالنسبة للفارابي جزءاً أساسياً من برنامجه، الذي كان يهدف إلى عقد المصالحة بين العلميْن وتجنّب الأخطاء

التي اقترفها متّى في جدله مع السيرافي، وعندما سأل السيرافي متّى عن معاني حرف الجر "في" في اللغة العربية، فإنّ جهله بالعبارات المتنوعة التي يستخدم فيها الحرف "في" في اللغة العربية قد أبطل ادّعاءاته بالمصداقية الكونية للمنطق.

وكان الفارابي يودّ أنْ يبيّن أنّ ادّعاء الفلاسفة له ما يسوّغه طالما أنّ نفاذ بصيرتهم إلى قواعد العبارات ربّما أسهم في دراسة اللغة العربية. ولكي يؤسّس لهذا الادّعاء وهو ملاءمة المنطق لدراسة النحو، فقد طوّر نظرية أصل اللغة وتطوّرها من وجهة نظر عالم المنطق، وقد كشف فيها عن إدراكه للفروقات ذات العلاقة بين اللغات بوجه عام وبين اللغة الإغريقية واللغة العربية بوجه خاص. وبخلاف متّى الذي كان يرغب في الاستحواذ على الحقل المعرفي الجديد ذي الأصول الإغريقية، كان هدف الفارابي أن يدمج الحقلين ببعضهما بمستوى أعلى. وترتبط هذه السمة في تفكير الفارابي من غير شك بمبدأ الكونية لديه وقناعته أنّ المنطق لا بدّ أن يتعامل مع شيء ما يتخطى مجال أيّة لغة معيّنة ويكون مشتركاً بين جميع اللغات.

وكانت نقطة افتراقه في دراساته تتمثل في إطار العمل الإسكندري في دراسة مؤلفات أرسطو، وقد أصبحت جامعة الإسكندرية ـ قبل ظهور الإسلام بفترة طويلة ـ مركزاً لدراسة كتابات أرسطو. وطوّر المفسّرون الإسكندريّون منهجاً عملياً لدراسة الفلسفة، يسدّ فيه المنطق مسدّ المقدّمة، وكان يدرّس في هذه الجامعة نظام ثابت لكتابات أرسطو بمساعدة الشروحات والمقدّمات مثل كتاب "المقدّمة" الذي ألفه فرفوريوس. وكانت واحدة من خصائص هذا النظام إدخال البلاغة والشعر اللذين يكمّلان الأجزاء الثانية في المنطق (أوّلاً الرسائل الخاصّة بمفردات حجج القياس المنطقي: المقولات، والتفسير، والتحليل القبلي، ثم الرسائل الخاصّة بالفكر الجدلي: التحليل البعدي، المواضيع، الجدل السوفسطائي وأخيراً فنون الخطابة والشعر).

وقد قلد المترجمون في بغداد هذا المنهج في تدريساتهم وكتاباتهم،

وكان ذلك هو المنهج الذي سار عليه الفارابي في تصنيفه العلوم. ولم يقلد المنهج الإسنكدري تقليد محاكاة بلْ أدخل بعض المبتكرات التي ميّزت أعماله من الفلاسفة التقليديّين والمنطقيّين من بداية حركة الترجمة، وذلك بإدخال معرفته بالنحو العربي في المقام الأوّل، وثانياً بإدخال بعض المواد من الفلاسفة الإغريق، فمثلاً الأفلاطونية في نظريته عن الدولة الإسلامية والأفلاطونية الجديدة في نظريته عن الميتافيزيقيا. ولم يكن الفارابي وحيداً في هذا النوع من الانتقائية: فقد أخذ الفلاسفة المسلمون الآخرون أيضاً من مدارس فكرية أخرى عندما لم يكونوا يرون ضيراً في ذلك. وقد بلغت الانتقائية الإسلامية ذروتها مع ظهور "إخوان الصفا"، الذين قد تضمّنت نظريّتهم في الفيض الكوني مواضيع من مدارس فلسفية مختلفة (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب).

وتعالج معظم مؤلفات الفارابي كتابات أرسطو المنطقية التي ألف شروحاً عليها ظلت تستخدم بمثابة المقدّمة إلى الفلسفة الإغريقية الإسلامية للأجيال اللاحقة من العلماء من أمثال ابن سينا. وقد وصلتنا شروحه على كتاب "التفسير" لأرسطو، ولكن لم تصلنا شروحه على كتاب "المقولات". وكان قد طوّر في هذه الشروح نظريّته القويمة في الدلالة في الفلسفة الإسلامية ضمن إطار العمل الذي يطرحه أرسطو في بداية كتابه "التفسير": الأصوات رموز للأفكار والحروف علامات لتلك الأصوات. كما لحظ الفارابي أنّ تسمية العلم باللغة العربية بالمنطق قد تسبّب غموضاً. ومثلها مثل الكلمة اليونانية الأصل "العقل الأوّل"، فإنّ كلمة المنطق مشتقة من الجذر "نطق". وكان الفارابي يدرك مدى الإرباك الذي قد تسبّبه هذه الكلمة لا سيّما أنها تستخدم للتعبير عن الكلام والتفكير. وقد فرّق بين ثلاثة استخدامات مختلفة للمفردة "نطق": الكلام الظاهر والكلام الباطن والتفكير. ويقتصر مجال عالم النحو على الكلام الظاهر فقط، بينما يتعامل المنطقي مع المجالات الثلاثة، ومن هنا جاءت تسمية هذا العلم بالمنطق.

ولعلّ بعض رسائل الفارابي الأخرى ذات فائدة مباشرة لتاريخ علم اللغة، حيث طوّر في هذه الرسائل المزيج المتميّز من علم اللغة والمنطق. ويتطرّق "كتاب الحروف" إلى مواضيع كتاب أرسطو "المقولات"، لكنّه يضمّ عدداً من المواضيع الأخرى. وقد تتبّع فيه أصل اللغة وتطوّرها من وجهة نظر عالم المنطق معتمداً على إشارات أرسطو المقتضبة إلى طبيعة اللغة كونها أداة اصطلاحية لتوصيل الأفكار. ويرسم الفارابي تطوّر اللغة والحضارة بتفصيل دقيق ويعطي سرداً مفصّلاً عن أصل اللغة. يبدأ بتفسير اختلاف الناس في المناطق المختلفة في بنياتهم، وهو ما يفسّر اختلاف حركاتهم وانتقالهم نحو الأشياء المختلفة أسهل كثيراً من انتقالهم تجاه أشياء أخرى. وهذه هي الأشياء التي يرغبون في الإشارة إليها لدى الكائنات البشرية من أقرانهم، بالإشارات أوّلاً ثم بالتصويت. ولأنّ أعضاء النطق لديهم مختلفة فإنّ التصويت الذي يشيرون به إلى تلك الأشياء يختلف أيضاً، ونتيجة لذلك تكون لكلّ إقليم لغته.

ثم ينقلب سرده إلى تأسيس اللغة ويعزو هذا الأمر إلى شخصية إغريقية نموذجية هو واضع الأسماء: يوجد في كلّ مجتمع "رجل مهمّ" حيث يكون قدوة لأفراد المجتمع الآخرين. ويستمرّ قائد المجتمع في إعطاء الأسماء للأشياء حتى يصبح لكلّ شيء اسمٌ، ثم ربّما ينظر إليه كونه واضع اللغة مثلما يوجد واضع للقوانين في جميع المجتمعات، ولا مكان للأمور الإلّهية في هذا السرد الخاصّ بأصل اللغة؛ ويشمل السيناريو البشر فقط الذين يتفقون على عرف فيما بينهم. ولمْ يوضّح الفارابي أسباب اختيار كلمة معيّنة لتعني شيئاً معيّناً، ربّما لأنّه يعدّ هذه المسألة اعتباطية: فمثلما يتحرّك الناس بالغريزة نحو أشياء معيّنة، كذلك يقومون بتحريك أعضاء النطق غريزياً. وكلّ مجتمع يفعل ذلك بطريقته الخاصّة.

وبعد وضع الأسماء للأشياء، يستمرّ الناس في كلّ مجتمع بإطلاق التسميات على الأفعال، ثمّ على العادات والخصال حتى تطلق التسميات

على كلّ شيء. ويتكشف لنا انشغال الفارابي بعلم اللغة عند هذه النقطة بوجه خاصّ، فتحدَّد الفئات المنطقية ـ في سيناريو اختراع اللغة الذي يعدّه ـ (كالمواد والحوادث والصفات) حسب المجاميع اللغوية للكلمات (مثل الأسماء والأفعال والصفات). وربّما توصف مثل وجهة النظر هذه عن تطوّر اللغة كونها غير ناضجة، ولكنّها مختلفة تماماً عن الاهتمام المنطقي الصرف عند أرسطو. ويلتزم الناس اللامعون في المجتمع بالتعبير عن العلاقة بين الألفاظ والمعاني بالطريقة الصحيحة، لكي يحافظوا ما أمكن ذلك على التكافؤ بين الاثنين، خاصّة في التقسيم إلى الجنس (العام) والنوع (الخاصّ). كما يلحظ الناس أنّ الأشياء تتعرّض أحياناً إلى حوادث متشابهة وينبغي أن يعبّروا عن ذلك بأن يضعوا علامات إعرابية مشابهة في نهاية ألفاظهم. وبهذه الطريقة الأصيلة حاول الفارابي أن يفسّر أصل العلامات الإعرابية: وتسمّى هذه الأمور باللغة "الأحوال" لأنّها تبيّن الحالات التي تكون فيها الأسماء، وبمعنى آخر تبيّن الحوادث التي تقع على المواد. كما يشرح بطريقة مشابهة تطوّر الألفاظ المجانسة والمترادفة وربط الألفاظ في الجمل التي تعبّر عن الربط في المعاني واستخدام الاستعارات التي تؤدّي حتماً إلى استخدام البلاغة والشعر.

ويختم الفارابي بحثه بالاستنتاج أنّ الألفاظ الموضوعة تصبح معتادة عند الناس في كلّ مجتمع:

> فينشأ من نشأ فيهم على اعتيادهم النطق بحروفهم وألفاظهم الكائنة عنها وأقاويلهم المؤلفة عن ألفاظهم من حيث لا يتعدّون اعتيادهم ومن غير أنْ يُنطَق عن شيء [إلا] ممّا تعوّدوا استعمالها. ويمكّن ذلك اعتيادهم لها في أنفسهم وعلى ألسنتهم حتى لا يعرفوا غيرها، حتى تجفو ألسنتهم عن كلّ لفظ سواها وعن كلّ تشكيل لتلك الألفاظ غير التشكيل الذي تمكّن فيهم، وعن كلّ ترتيب للأقاويل سوى ما اعتادوه. وهذه

التي تمكّنت على ألسنتهم وفي أنفسهم بالعادة على ما أخذوه ممّن سلف منهم، وأولئك أيضاً عن من سلف، وأولئك أيضا عن من وضعها لهم أوّلاً، بإكمال التي وضعها لهم أولئك. [فهذا] هو الفصيح والصواب من ألفاظهم، وتلك الألفاظ هي لغة تلك الأمّة، وما خالف ذلك فهو الأعجم والخطأ من ألفاظهم.

(كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1970، ص141-142)

وبهذه الطريقة تصبح اللغة ـ كالقانون تماماً ـ جزءاً من التطوّر الطبيعي والعرفي للمجتمع. وطالما أنّ تأسيس اللغة حصل على وفق الغريزة الطبيعية لواضعي الأسماء الأوائل، فإنّ الارتباط بين الأصوات والأشياء التي تدلّ عليها يمثل علاقة طبيعية، ليس بمعنى أنّ الأصوات تعبّر عن جوهر الأشياء بل بمعنى أنّ العرف الطبيعي لدى الناطقين الأوائل جعلهم يصدرون أصواتاً معيّنة بدلاً من غيرها. ومن الناحية المعرفية فإنّ الأسماء الناجمة اعتباطية، ومن المستحيل أن نستخدمها وسيلة في الحصول على المعلومات الخاصّة بجوهر الأشياء.

إنّ اهتمام الفارابي بالفرق بين اللغات دلالة أخرى على منهجه اللغوي في دراسة المنطق. وعلى وفق مواقفه الكونية فإنّه لم يعطِ اللغة العربية تفضيلاً في تعامله معها. وربّما يمكن توضيح ذلك بمقطوعة طويلة في كتاب الحروف يناقش فيها غياب الفعل الرابط في اللغة العربية. وعندما يتطرّق الفارابي إلى الفئات فإنّه يذكر فئة "الموجود" ثم يقول:

وليس في العربية منذ أوّل وضعها لفظة تقوم مقام (هست) في الفارسية ولا مقام (استين) في اليونانية ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة. وهذه يحتاج إليها ضرورة في العلوم النظرية وفي صناعة المنطق. فلمّا انتقلت الفلسفة إلى

العرب واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلمون بالعربية ويجعلون عباراتهم عن المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب منذ أوّل ما وضعت لفظ ينقلون بها الأمكنة التي فيها (استين) في اليونانية و(هست) بالفارسية فيجعلونها تقوم مقام هذه الألفاظ في الأمكنة التي يستعملها فيها سائر الأمم، فبعضهم رأى أنْ يستعمل لفظة (هو) مكان (هست) بالفارسية و(استين) باليونانية. فإنّ هذه اللفظة قد تستعمل في العربية كناية في مثل قولهم (هو يفعل) و (هو فعل)، و ربّما استعملوا (هو) في العربية في بعض الأمكنة التي يستعمل فيها سائر أهل الألسنة تلك اللفظة المذكورة. وذلك مثل قولنا (هذا هو زيد) فإنّ لفظة (هو) بعيد جداً في العربية أنْ يكونوا قد استعملوها ههنا كناية. كذلك (هذا هو ذاك الذي رأيته) و(هذا هو المتكلم يوم كذا وكذا) و(هذا هو الشاعر) وكذلك (زيد هو عادل) وأشباه ذلك. فاستعملوا (هو) في العربية مكان (هست) في الفارسية في جميع الأمكنة التي يستعمل الفرس فيها لفظة (هست).

(كتاب الحروف، ص112).

ربّما يتلقى علماء النحو العرب صدمة ـ إذا كلفوا أنفسهم عناء الإصغاء أصلاً لكلمات صادرة عن فيلسوف ـ عندما يسمعون متحدثاً أصيلاً باللغة العربية يصرّح بأفضلية جميع اللغات الأخرى على اللغة العربية، حيث ظهر أنّها اللغة الوحيدة التي لا تمتلك لفظاً يعبّر عن الفعل الرابط. وبدلاً من هذا الفعل اضطر الفلاسفة إلى اللجوء إلى تركيب ثانوي يحتوي الضمير "هو" لغرض ترجمة العبارات الفارسية والإغريقية المماثلة. وهذا ليس المثال الوحيد الذي يورده الفارابي على الفروقات بين اللغات، كما أنّه لم يكن المثال الوحيد على المعنى الكوني الذي يعبّر عنه بصورة أفضل في اللغات الأخرى سوى اللغة العربية. بيْد أنّ المثال الخاصّ بالفعل الرابط كان مثالاً

جلياً لا سيّما أنّه يتعلق بالمفهوم الذي كان يعدّ أساسياً لأيّة مناظرة فلسفية، وهو مفهوم الوجود. ولا يمكن لأحد أن ينكر أنّ هناك خروجاً غريباً عن القياس حيث إنّ عبارة "المعلمُ عادلٌ" تُصاغ باللغة العربية من غير فعل رابط كما نجد هذا الفعل في اللغة الإنجليزية. بينما يعبّر عن المعنى نفسه في الماضي أو المستقبل باستخدام الفعل الرابط (كان المعلمُ عادلاً) أو (سيكون المعلمُ عادلاً).

إنّ الحاجة إلى التعامل مع اللغة العربية لكونها لغة طبيعية مثلها مثل أيّة لغة أخرى ـ بحسناتها وسيئاتها ـ غرض متكرّر في كتابات الفارابي، إذ يستنتج الفارابي في المقطوعة المقتبسة في مستهلّ هذا الفصل أنّ تصنيف أقسام الكلام عند النحويّين العرب ـ التي ربّما عرفها من طريق معلمه ابن السرّاج ـ كان ناقصاً لأنّه لم يغطّ جميع الفروقات الضرورية. ويصنّف سيبويه في مستهلّ "الكتاب" بشكل واضح جميع الكلمات التي ليست أسماء أو أفعالاً ويضعها في باب الحروف، وقد حذا حذوه جميع النحويّين الذين جاؤوا بعده في فعل ذلك (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ومع ذلك فقد لحظ الفارابي أنّ هذه الفئة اللامة شملت عدداً من أقسام الكلام المختلفة جداً ذات الوظائف المختلفة. فهو يميّز حروف الجر مثلاً ويضعها في باب مستقلة يسمّيها "الواسطات" بسبب وظيفتها الخاصّة كونها عوامل منطقية؛ وقد صنّفت بعض حروف الجرّ الخاصّة بالمكان في النظرية النحوية العربية كونها أسماء (مثل فوق) أو حروفاً (مثل حرف الجر "لـ").

ولا بدّ أنّ ذلك الاستنتاج مهين للنحاة العرب عندما يحكم على تصنيفهم بكونه ناقصاً لا يفي بأغراض تحليل اللغة العربية، طالما أنّ الاحتجاجات والأمثلة التي يسوقها الفارابي قد أخذت من لغتهم هم وتضمّنت إخفاقاً من جانبهم، فلم يتنبّهوا إلى بعض الظواهر والاختلافات المعيّنة في اللغة التي يفترض فيهم أن يكونوا خبراء فيها. ومن هذه الناحية كان الفارابي مناوئاً أشدّ صلابة من متّى، لا سيّما أنّه كان قادراً على جلب

انتباه جمهوره إلى نواحٍ معيّنة من لغتهم لم يكونوا لحظوها بأنفسهم. وليس مؤكّداً ـ على أيّة حال ـ وقوع مجابهة حيّة على الإطلاق بينه وبين أيٍّ من النحاة: إنّ ذلك ما نستخلصه ـ في الأقلّ ـ من حقيقة أنّه لم يذكره أحد بالاسم في أيٍّ من الأعمال النحوية المعروفة.

إنّ النزعة إلى معاملة جميع اللغات والحضارات على قدم المساواة سمة طاغية في كتابات الفارابي. ويتطرّق الفارابي في مقطوعة رائعة إلى أصل الديانات والحاجة إلى التوسّع في المفردات لدى المجتمعات التي يدخلها الدين الجديد. وقد رأينا في الفصل الأول أنّ مسألة الكلمات الدخيلة كانت مسألة خلافية، لأنّها اقتربت بشكل خطير من فكرة المصدر البشري للقرآن الكريم. ويبدو أنّ الفارابي يتخذ موقفاً إيجابياً من هذه المسألة: فعندما يدخل دين جديد إلى مجتمع ما، تنشأ الحاجة إلى المفردات الجديدة للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي يأتي بها هذا الدين الجديد:

> فإذا احتاج واضع الملة إلى أنْ يجعل لها أسماء فإمّا أنْ يخترع لها أسماء لم تكن تُعرَف عندهم قبله وإمّا أنْ ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شبهاً بالشرائع التي وضعها. فإنْ كانت لهم قبلها ملة أخرى فربّما استعمل أسماء شرائع تلك الملة الأولى منقولة إلى أشباهها من شرائع ملته. فإنْ كانت ملته أو بعضها منقولة عن أمّة أخرى فربّما استعمل أسماء ما نقل من شرائعهم في الدلالة عليها بعد أنْ يغيّر تلك الألفاظ تغييراً تصير بها حروفها وبنيتها حروف أمّته وبنيتها ليسهل النطقُ بها عندهم.

(كتاب الحروف، ص157)

ربّما يتوقع المرء من الفارابي لكونه مسلماً ـ حتى إن كان فيلسوفاً ـ أن يأخذ بنظر الاعتبار الميزة الخاصّة للإسلام، بيْد أنّه يبسط استنتاجاته المنطقية

إلى الأديان الأخرى ولم يكن ليفرّق بين أصل الإسلام وأصول الأديان الأخرى. وقد طبق آراءه في الكلمات الدخيلة في الدين على ميدان تخصّصه وهو الفلسفة. وقام المترجمون الأوائل بنقل المصطلحات الإغريقية كما هي لكي يوجدوا مفردات جديدة في اللغة العربية. وقد عبّر الفارابي عن ذلك بوضوح قائلاً بأنّ تلك ليست الطريقة الأفضل، حتى عندما تأخذ المفردات صيغاً عربية. وهو يفضّل طريقة المترجمين المتأخّرين الذين استخدموا المصطلحات العربية القريبة في معناها إلى المفاهيم المنقولة من الفلسفة والمنطق الإغريقي، كما يصرّح بأنّ هذه الطريقة أكثر ملاءمة من الأولى، ويورد أمثلة على ذلك المصطلحيْن العربييْن "العنصر" و"المادّة" اللذين حلا محلّ الترجمات الأولى "الأوسطقس" و"الحيوتة" وهما مأخوذان من اللغة الإغريقية.

ونجد أكثر المعالجات انتظاماً للعلاقة بين المنطق والنحو في كتاب آخر للفارابي وهو "إحصاء العلوم"، حيث يضع الفارابي النحو ضمن منظومة العلوم. وحسب رأيه فإنّ للنحو دوراً مهمّاً يؤدّيه، وربّما ليس من قبيل المصادفة أنْ نجد في تصنيفه العلوم يحتل النحو الموقع الأوّل يتبعه المنطق. وعلى الرغم من أنّه لا يخفي أفكاره المتعلقة بكونية المنطق مقارنة بخصوصية النحو، إلا أنّ الفارابي لا يقع في الخطأ نفسه الذي وقع فيه متّى ابن يونس عندما قلل من شأن النحو (والنحاة)، بلْ إنّ للعلميْن مكانتهما الخاصّة وكلاهما يتعامل مع القواعد التي تحكم استخدام الكلمات:

> وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو: وذلك أنّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكلّ ما يُعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإنّ علم المنطق يُعطينا نظائرَها في المعقولات. ... وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يُعطي من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أنّ علم النحو إنّما يُعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمّةٍ

ما، وعلم المنطق إنّما يُعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلها. فإنّ للألفاظ أحوالاً تشترك فيها أحوال جميع الأمم.

(الفارابي، كتاب إحصاء العلوم، تحقيق أنجل جونزالز بلانثيا، مدريد وغرناطة 1953، القسم 5 ـ 23.1؛ 7 ـ 33.4)

إنّ الفرق المادّي بين النحو والمنطق من منظور الفارابي هو الفرق الواضح ذاته بين متّى بن يونس ويحيى بن عدي. ويختلف الفارابي عنهما كونه يتمتّع برؤية واضحة لمجال النحو ويقوم بجهود حثيثة للتأكيد على أهميته كونه علماً من العلوم. وعندما يصف النحو فإنّه يستخدم المصطلحات المعروفة لدى النحويّين، بيْد أنّ الصورة التي يقدّمها تقوم على العلوم الإغريقية وهي من غير شك تعتمد على الأمثلة الإغريقية، ربّما تلك المأخوذة من كتاب ديونيسيس ثراكس "الفنون". وقد رأينا آنفاً أنّ المصطلحات التي يستخدمها في وصف القسم الثالث من أقسام الكلام مأخوذة من النحو الإغريقي، وكذلك الحال بالنسبة لتصنيفه أبواب النحو. فعندما يقول لدى كلّ أمّة يتكوّن النحو من سبعة أبواب، لا بدّ أنّه يفكر بشيء شبيه لتصنيف ديونيسيس في أبواب النحو: علم الألفاظ المفردة، علم الألفاظ المركّبة، علم قوانين الألفاظ المفردة، علم قوانين الألفاظ المركّبة، علم قوانين الكتابة، علم قوانين تصحيح القراءة وعلم الأشعار (إحصاء العلوم، ص12). ولم يُدخل النحاة العرب الأبواب الثلاثة الأخيرة في النحو مطلقاً. وربّما يهدف تصنيف الأبواب الأربعة إلى التمييز بين الصرف والنحو، ولكنّ ذلك كان بطريقة غريبة على النحاة العرب.

وبالطريقة نفسها، نجد في تحليله النحوي لم يكن اختياره للصيغ الصرفية (المشي، البياض) غريباً بلْ حتى منهجه في دراسة بنية الجملة كان غريباً على التقليد النحوي العربي. وقد رأينا في المقطوعة المقتبسة في مستهلّ هذا الفصل أنّ الفارابي يميّز بين نوعين من الجمل، الأولى تتألف من اسميْن (الحصان حيوان) والثانية تتكوّن من اسم وفعل (زيدٌ يمشي). وقد

عرض الجملة الثانية بصيغة جملة يصنّفها النحويّون عادة كونها جملة اسمية، طالما أنّها تبدأ بالاسم (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وفي النوعيْن من الجمل يميّز الفارابي بين مكوّنيْن اثنيْن هما الموضوع والمحمول. ويتناقض مثل هذا التحليل ـ الذي يعتمد على التصنيفات المنطقية للفرضيات ـ مع التحليل المنهجي لدى النحاة العرب.

والمثال النموذجي الآخر يتمثل في النكهة الأجنبية في تصنيف الفارابي للنحو عندما يتطرّق إلى الفعل. فيقول إنّه من وجهة النظر الكميّة تنقسم الأفعال إلى صيغ ذات جذور ثلاثة أو أربعة أو أكثر، ومن وجهة النظر النوعية تنقسم إلى أفعال معلولة وصحيحة، ويوازي هذا التقسيم نوع التصنيف الموجود في رسائل النحو باللغة الإغريقية. ولم يعدّ النحاة العرب الأفعال المعلولة والسليمة تصريفيْن مختلفيْن: فالأفعال المعلولة تحتوي على صوت منزلق مثل (/و/، /ي/، /أ/) وتخضع لقواعد صرفية معيّنة، ولكنّها ليست نوعاً خاصّاً من الأفعال. ويتخلى الفارابي عن نموذجه الأجنبي بتقديمه هذه التفاصيل على الرغم من جهوده لكي تجد أفكاره قبولاً لدى النحويّين، إلا أنّ نظرياته ونظريات تلاميذه مثل ابن السرّاج قد رفضها مجتمع الدارسين من العلماء المسلمين.

الفصل السابع

إخوان الصفا: نظرية الأصوات والمعاني

فصل في الفرق بين الصوت والكلام

اعلم يا أخي أنّ الكلام صوت بحروف مقطّعة دالة على معانٍ مفهومة من مخارج مختلفة. وأبعد مخارج الحروف أقصى الحلق، وهو ممّا يلي أعلى الصدر. والصوت من الجسم في الرئة بيت الهواء، كما أنّ أصل الصوت، في العالَم الكبير الذي هو بمنزلة إنسان كبير، الهواء فيما دون فلك القمر، والنفس في عالم الأفلاك. ولذلك توجد في الإنسان الذي هو عالم صغير، في الرئة وفي قوّة نفسه، معاني ما يدلّ عليه الصوتُ. وكذلك الحركات والأصوات التي دون فلك القمر إنّما هي مثالاتٌ ودلالاتٌ على تلك الأصوات الفاضلة والحركات المنتظمة، وتلك أرواحٌ وهذه أجساد. وأصل الأصوات في الرئة هواءٌ يصعد إلى أنْ يصير إلى الحلق، فيديره اللسان على حسب مخارجه. فإنْ خرج على حروف مقطّعة مؤلفةٍ، عُرف معناه وعُلم خبره. وإنْ خرج على غير

حروف لم يُفهم، كان كالنهاق والرغاء والسعال وما أشبه ذلك. فإنْ ردّه اللسان إلى مخرجه المعلوم في حروف مفهومة، يُسمّى كلاماً ونطقاً، بأيّ لفظة كانت على حسب الموافقة ومساعدة الطبيعة، لكلّ قومٍ في اتساع حروفهم وسهولة تصرّفهم في مخارج كلامهم، وخفة لغاتهم بحسب مزاج طبائعهم، وأهوية بلدانهم، وأغذيتهم، وما أوجبت لهم دلائل مواليدهم، وما تولاهم من الكواكب في وضع أصل تلك اللغة في الابتداء الوضعي والمنهاج الشرعي، وما تفرّع من ذلك الأصل، وما يتقسم من ذلك النوع...

ثم اعلم أنّ اختلاف الناس في كلامهم ولغاتهم، على حسب اختلافهم في أجسادهم وتركيباتهم. وأصل الاختلاف في اللغات هو اختلاف مخارج الحروف ونقصُها عن تأدية ما يؤدّيه البليغ منها. وقد زعم بعضُهم أنّ فساد الكلام من فساد التركيب وفساد المزاج، وليس هو كما زعم، وإنّما هو من اختلاف مخارج الحروف في قوّتها وضعفها، وهو فساد في اللسان يقلّب ويعدل الحروف عن مخارجها.

...وهي أعراض كثيرة تختصّ باللسان، وتعرض فتفسد الكلام، وهي زمانةٌ لازمة مثل الخُلسة، والفأفأة، والتمتمة، والعقلة، والحُكلة، والرُّتّة، واللثغة، وما أشبه ذلك.

وإذا كان الكلام يثقل على الرجل قيل في لسانه خُلسة، وإذا أدخل بعض حروف العرب في بعض حروف العجم قيل في لسانه لكنة، و إذا عجز عن سرعة الكلام قيل في لسانه عُقلة، والحُكلة إنّما هي نقصان آلة المنطق وعجزها عن أداء اللفظ حتى لا يعرف معناه إلا القليل وهو قريب من كلام البهائم والخُرس ونحو ذلك.

فصل في المعاني

فأمّا إفهام المعاني فإنّها تُفهَم من الكلّ من اللُّكن والفصحاء، وإنّما يتفاضل الناس في البلاغة، وهو عند الحشوية والعوام والنساء والصبيان حُسنُ الصوت وحلاوة المنطق وصفاء الكلام.

وليس كلُّ من حَسُن صوته وصفا كلامه كان بليغاً في إبانة المعنى، وإقامة الدليل والحجّة في إزالة الشبهة عن النفس الساهية، وانتباه الجاهل عن رقدته، وإصحاء السكران من سكرته بالتذكرة والموعظة، فإنّ صاحب النغمة الطيّبة والكلام الصافي ربّما استعمل ذلك في الأغاني والملاهي.

وسبب كلُّ ذلك محبّة اللذات الدنيّة والشهوات الحسيّة، وما يتضمّن من السخف والمجون وأمثاله، فإنّ معانيها لا حقيقة لها، والكلام بها إنّما هو تصويت وهذيان لاحق بأصوات الحيوان والمجانين والسكارى والصبيان والنسوان ومن لا عقل لهم.

وأصل المعاني أنّها المقالات المدلول بصحتها في الأخبار بها عن معرفة حقائقها، ومقاصد طرائقها. وحدُّ المعنى أنّه هو كلّ كلمة دلتْ على حقيقة، وأرشدتْ إلى منفعة، ويكون وجودها في الإخبار بها صدقاً، والقول عليها حقاً. والأخبار على أربعة أقسام: خبر واستخبار وأمر ونهي. وقد جعلها قوم ستة، وآخرون عشرة، وأصلها هذه الأربعة، فثلاثة منها ما لا يدخله الصدق والكذب، وواحد منها يدخله الصدق والكذب وهو الخبر، ويوجد في ذلك السالبة والموجبة والممكن والممتنع.

(رسائل إخوان الصفا، طبعة بيروت،
أربعة أجزاء، الجزء الثالث، ص114-120)

لعلّ من بين أشدّ الجماعات غموضاً في تاريخ الفلسفة والعلوم الإسلامية جماعة من العلماء يطلقون على أنفسهم "إخوان الصفا". ولا نكاد نعرف شيئاً عن هويتهم ولا عن نشاطاتهم ولا عن العصر الذي نشطوا فيه. إنّ المعلومات المتوافرة لدينا هي ما نجده في الموسوعة التي خلفوها وراءهم التي تعرف بـ "الرسائل" اختصاراً، حيث إنّ عنوانها الكامل هو "رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وأهل العدل وأبناء الحمد". وربّما ألفت جماعة مجهولة من الناس هذه الرسائل في القرن العاشر وتخفت الجماعة وراء هذا الاسم "إخوان الصفا". وعلى الرغم من أنّ الكتاب المعاصرين يذكرون أحياناً الأشخاص الذين يعتقد أنهم أسهموا في تأليف تلك الرسائل إلا أنّهم يعترفون بعدم تأكّدهم من الهوية الحقيقية لهؤلاء المؤلفين، ولم يتّضح سبب تفضيل الإخوان أنْ تبقى أسماؤهم مجهولة. ربّما كانوا يخشوْن الاضطهاد لأنّ بعض معتقداتهم لا تكاد تنسجم مع الآراء الأصولية السائدة. ولربّما هناك سبب آخر هو اعتقادهم أنّ الوقت لم يحن بعد ليدرك الناس أفكارهم، لا سيّما أنّ نهجهم كاملاً كان للنخبة من القوم: أي إنّ أولئك الذين يتمتعون بصفاء الروح والفكر فقط يستطيعون فهم آرائهم. وهم أنفسهم يقولون ذلك عن مجهوليتهم.

> واعلم، أيّها الأخ البار الرّحيم، أنّا لا نكتُم أسرارَنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطنة الأرضية، ولا حذراً من شغَب جُمهور العوام، ولكن صيانة لمواهب الله عزّ وجلّ لنا كما أوصى المسيح فقال: "لا تضَعوا الحِكمةَ عند غير أهلها فتظلموها ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم".

(رسائل إخوان الصفا، الجزء الرابع، ص166)

يهدف الإخوان في تآليفهم ـ التي تتكوّن من اثنتين وخمسين رسالة ـ إلى تركيب جميع المعارف المتوافرة عن كلّ شيء، "دراسة جميع العلوم الموجودة في الكون". ولم يكشف عن الغرض في هذا العمل مطلقاً، بيْد أنّ

الإخوان غالباً ما يلمّحون إلى إمكانية تحرير أنفسهم من أغلال الوجود الدنيوي وأن ينقوا أرواحهم بمساعدة هذه المعارف. فالناس "ها هنا أسرى غرباء في أسر الطبيعة، غرقى في بحر الهَيُولى" (رسائل إخوان الصفا، الجزء الرابع، ص166)، بيْد أنّ هناك خلاصاً في المعارف السرية المخصّصة فقط للعارفين، وهم يحضّون القارئ على حسن استخدام تلك المعارف: "فاجتهد يا أخي فلعلّ نفسَك تصفو، وهمّتك تعلو من الرغبة في هذه الدنيا الدنية التي ذمّها ربّ العالمين" (رسائل إخوان الصفا، الجزء الأوّل، ص403)

ويتصف مناخ الموسوعة بالتآخي السري، المنظم في حلقات من الدرجات المتصاعدة من الاستبصار. وفي الوقت ذاته تبث الرسائل روح التسامح والاستعداد لأخذ المعارف من أيّ معين كان، وفي أثناء الفترة التقريبية التي كانوا ناشطين فيها ـ القرن العاشر ـ فقد كان غالباً مثل هذا المزيج من التنوير والسرية مصحوباً بواحد من أمرين أو بهما معاً: المعرفة الروحية كما كان يمارسها الشيعة الغلاة منهم، والفلسفة الإغريقية من نوع الأفلاطونية الحديثة، وليس غريباً أن نجد مؤلفاتهم كانت شائعة بشكل خاصّ بين الإسماعيلية، وهم فرقة من الشيعة، وقد ادّعى الإسماعيلية فضل تأليف هذه الرسائل لواحد من أئمتهم المتخفين، وعلى الرغم من أنّ الإخوان أنفسهم لم يُنظر إليهم كونهم من الإسماعيلية ـ فهم لم يعتقدوا بالإمام المعصوم كما فعل الشيعة ـ إلا أنّهم ربّما تأثروا بأفكار المذهب الشيعي، الذي كان على الدوام مرتعاً خصباً لنظريات الأفلاطونية الجديدة الخاصّة بالفيض.

كان الإخوان مسلمين قطعاً أو في الأقلّ يعدّون أنفسهم مسلمين، ولكنّهم في الوقت نفسه كانوا يؤكّدون على قيمة الأديان الأخرى. وقد كانت الانتقائية ـ وهي الرغبة في أخذ المعرفة من أيّ مصدر متوافر ـ والتسامح تجاه العقائد الموجودة من المبادئ الرئيسة في فلسفتهم: "وبالجملة ينبغي

لإخواننا، أيّدهم الله، أنْ لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصّبوا على مذهب من المذاهب، لأنّ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً" (رسائل إخوان الصفا، الجزء الرابع، ص41–42). فليس غريباً أنّ معاصريهم من المسلمين الأكثر أصولية كانوا ينظرون إلى مبادرتهم بشيء من التحفظ، وعند تبسيط الحقائق فقد اتهموا الإخوان بمحاولتهم التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة الإغريقية.

وتشكّل الفلسفة الإغريقية قطعاً واحداً من المصادر الرئيسة لأفكار الإخوان، خاصّة الأفكار المتنوّعة من المدرسة الأفلاطونية الجديدة التي يقودها أفلوطين. وهم يعتقدون بالوحدة الأساسية للطبيعة جميعها ـ كما فعل أفلوطين ـ وذلك بسبب فيضها (انبثاقها) عن الخالق. وكان الفكر الناشط الكوني أوّل فيض عن الخالق، ومنه انبثقت الروح الكونية، فضلاً عن جميع أنواع الفيض الأخرى بما في ذلك المادّة الأوّلية التي انبثقت منها جميع الكائنات الطبيعية. وعلى الرغم من وجود الفروق بين أفلوطين والإخوان في دقة تسلسل الانبثاقات إلا أنّهم يتفقون على المبدأ العام.

ولا بدّ من وجود مصادر أخرى لفلسفة الإخوان، حيث تشبه عقيدتهم تلك الموجودة لدى المتصوّفة المسلمين، كما تشبه العقائد الروحية التي كانت منتشرة في الشرق الأوسط، فقد عرفوا فيثاغورس، وعلى الرغم من أنّهم لم يقتفوا تماماً أفكاره المتعلقة بدراسة الأعداد إلا أنّهم تأثروا بمنهجه في دراسة الفلسفة، الذي يقول إنّ الكون بأكمله يسوده انسجام سام بين الكواكب. ويبدو التأثير الروحي واضحاً في جميع الرسائل، وفي مقطوعة واحدة عن خلق الكون يقول الإخوان: (الرسائل، الجزء الثالث، 112,118) "إنّ الله تعالى بعد أن خلق آدم وحواء ألهم عطارد صاحبة المنطق الكلام"، وندرك أنّ عطارد هذه (أو هيرميز) هي نفسها رسول الآلهة وإله الفصاحة تتزعم الحكمة عند الإغريق.

وتقسم الرسائل إلى أربعة أبواب: العلوم الرياضية (أربع عشرة رسالة في الرياضيات والهندسة والموسيقى والأخلاق والمنطق) والعلوم الطبيعية (سبع عشرة رسالة في الكون بجميع أشكاله، العالم المعدني والحيواني والنباتي والأحاسيس، وعلم الأمراض والحياة والموت)، العلوم النفسية والعقلية (عشر رسائل عن كنه الله والأنبياء والإمامة والسحر) .

وتحمل الرسالة الأخيرة من القسم الثاني عنوان "في علل اختلاف اللغات ورسوم الخطوط والعبارات". وهي تعالج موضوع اللغة، خاصّة العلاقة بين الصوت والمعنى، ضمن سياق التسلسل الهرمي للخليقة كافة. بيد أنّ اهتمامهم بظاهرة اللغة كان مختلفاً نوعاً ما عن اهتمام العالِم اللغوي المختصّ. فلم يكونوا مولعين بالقواعد المفصّلة للصرف والنحو في اللغة العربية، ولكنّهم كانوا مأخوذين بالصورة الأوسع للغة كونها وسيلة لاكتساب المعارف. ولكي يدرسوا هذه الأداة فقد استعانوا بالفلسفة الإغريقية.

كما توجد مقطوعة أخرى في الرسائل يتطرّقون فيها إلى العلاقة بين اللغة والفكر، ويقدّمون هنا تشكيلاً للأفكار الأرسطية في المنطق واللغة كما نجدها في كتابات الفارابي مثلاً (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، ونقصد بذلك الجزء الأوّل من الرسائل وفي الرسالة المتعلقة بالإيساغوجي "المقدّمة القصيرة" (الجزء الأوّل، ص390-403). وكما فعل الفارابي فإنّهم يرون أنّ الكلمة العربية "منطق" مشتقة من الكلمة "نطق" ويميّزون بين الكلام الخارجي والداخلي (الروحي). إذ يختصّ علماء اللغة بدراسة الكلام الخارجي، ولكنّنا نحتاج إلى علم المنطق لتقرير قيمة تفكيرنا المنطقي.

وتعرض الرسالة السابعة عشرة نظرية شاملة عن العملية الكاملة للكلام، ليست فقط من وجهة نظر المتكلم بلْ من وجهة نظر المستمع أيضاً. وهذا يعني أنّ عليهم أن يعالجوا الطريقة التي يصل بها الكلام إلى المستمع، أي بوساطة الأصوات. والصوت ـ حسبما يعرّفونه ـ هو قرع الهواء، وهذا

التعريف مطابق لتعريف الفلاسفة الرواقيين. يبدأ الهواء في الرئتين، ثم يندفع خارجاً من خلال الحلق ويقوده اللسان في عمليات غلق متنوّعة في مواضع النطق. هذه هي عملية قرع الهواء، فإنّ الهواء الذي يقرع يبدأ بالحركة على شكل موجة وهذه الحركة (تموج الهواء) تصل إلى الأذن، ثمّ تذهب أوّلاً إلى الدماغ ومن ثمّ إلى الفؤاد، والخطوة الثانية في العملية أنّ المستمعين يجب أن يفهموا الكلام الذي يبلغ آذانهم. وإنّ الفؤاد هو العنصر الذي يميّز بين الأصوات المفهومة وغير المفهومة ومن الأصوات المفهومة تستخلص المعاني وهذه هي عملية المعرفة.

ولكنّ الصوت هو الوسيلة فقط التي من خلالها تصلنا اللغة، وعلى الرغم من أنّها لا غنى عنها في نقل البيانات الحسّية التي نحتاجها لتكوين معارفنا عن الكون، إلا أنّها تنتمي إلى المادّة الملوثة. لذلك ليست جميع الأصوات ملائمة لعملية الفهم: إذ لا تحتوي أصوات الحيوانات أو المواد الجامدة وأصوات الظواهر الطبيعية أيّة عناصر للمعنى، ولكن فقط تلك الأصوات التي تنبعث في مجاميع معيّنة. فالصوت هو الوسيلة التي من خلالها تصل المعاني إلى أفئدتنا. وهذا الأمر ممكن فقط عندما يُنطق الكلام بطريقة صحيحة، وقد صاغ الإخوان نظرية تتعلق بهذا الموضوع عن علل الكلام، وقد بيّنوا فيها أنّه بخلاف فساد اللغة في اللسان فإنّ علل الكلام ليست ناجمة عن اضطراب في توازن الجسد، ولكنها نتيجة لشللٍ في اللسان يحدث بسبب حادثة خارجية. بينما نرى أنّ فساد اللغة ـ من الناحية الأخرى ـ يسبّبه اضطراب في توازن الجسد، ويمكن علاجه من حيث المبدأ. وطالما أنّ الفرق بين البشر والحيوانات ليس في نطق الأصوات وإنّما في نقل المعاني، فإنّ فساد اللغة له علاقة بالقدرات العقلية العليا عند البشر.

ويرتبط المفهوم المركزي "للمعنى" مباشرة في الرسائل بوجهة نظر الإخوان في الحقيقة، فليست جميع المعاني حقيقية، ولكن فقط تلك التي تتوافق مع الحقيقة، وتأخذ المعاني ترتيباً حسب ارتباطها بالحقيقة وهذه

الحقيقة هي بالطبع حقيقة وجهة نظر الإخوان المتأثرة بالعالم الأفلاطوني الجديد. والكلام بطريقة تفيد التواصل تتطلب أكثر من التوافق مع الحقيقة: لأنّه ليست كلّ الجمل التي تحتوي على معان حقيقية تفيد التواصل. ويطوّر الإخوان نظرية على وفقها تعتمد القيمة التواصلية للغة على المقدار الذي تسهم به العبارة في معرفتنا للحقيقة. وهكذا، الخبر الذي فيه حشو ـ مثلاً ـ على الرغم من أنّه ذو معنى إلا أنّه خال من الفائدة (القيمة التواصلية)، طالما أنّه لا يزيد معرفتنا، ولا يأتي بأيّة معلومات جديدة. وعلى وفق منهج الإخوان في الفلسفة، نرى أنّهم يهتمّون بالنخبة بشكل واضح في هذا المجال أيضاً. ومثلما أنّ العارفين فقط هم القادرون وحدهم على فهم المعنى الحقيقي للفلسفة، فإنّ البلغاء فقط هم القادرون على قول الحقيقة. والبلاغة في هذا السياق لا علاقة لها بنظم القصائد أو القدرة على إلقاء الخطب الآسرة ولكنّها ترتبط مباشرة بالعلاقة بين الصوت والمعنى. فالبليغ حقاً وحده ـ أي ذلك الشخص الذي خبر أسرار الكون ـ هو القادر على نقل هذه الحقيقة بطريقة يستطيع بها أقرانه من البشر فهمها ويقتنعون بها. كما يقول الإخوان:

> ولو كانت البلاغة هي البلوغ الى غايات المعاني، لكان العالَمُ كلهم بلغاء، خاصّهم وعامّهم. لأنّه ما من أحد إلا وهو إذا عبّر عمّا في نفسه بلغَ غرَضَه في إفهام السامع عنه ما يريده منه، على حسب استطاعته وما تساعده عليه آلاته. وإنّما البلاغة هي التوصّل إلى إفهام المعنى بأوجز مقال وأبلغ كلام ليُعرف به المراد بأسهل المسالك وأقرب الطرق بواضح البيان وصادق المقال.

(رسائل إخوان الصفا، الجزء الثالث، ص121)

يتعامل الشخص البليغ ـ في الموقف التواصلي المثالي ـ مع الشخص المتفهم الذي يفهم بالشكل الصحيح وبكفاءة ما يخبره الآخرون. إنّ عملية

تعيين المعاني الحقيقية في الأصوات واستخراجها من الرسالة مرّة أخرى في الفؤاد ليست يسيرة على الوصف. وحسبما ما يعتقده الإخوان فإنّ المعاني تتشكّل في الروح وتلتصق بالأصوات خلال عملية إخراجها وفهمها. ولكنّ مكانتها بالضبط تبقى غير واضحة، وتعتمد المعاني ـ من بعض النواحي ـ على الأصوات، تماماً كما تحتاج الصيغة النقية دائماً إلى المادّة لكي تبدي نفسها، ولذلك (الرسائل، الجزء الثالث، ص108-109) "وكلّ معنى لا يعبّر عنه بلفظٍ ما في لغة ما، فلا سبيل إلى معرفته". ومن ناحية أخرى، فإنّ المعاني في العالم العلوي تفهم مباشرة من غير الأصوات (الرسائل، الجزء الثالث، ص117). ويبدو أنّ في هذا تلميحاً أنّها فعلاً تمتلك مكانة مستقلة عن الأصوات وأنّها مرتبطة بالأفكار الأفلاطونية التي لها وجود خارج العالم المادّي. مع ذلك، يستخدم الإخوان في مقطوعات أخرى المصطلح "المعاني" للتعبير عن المعاني المتفق عليها للأصوات اللغوية، وهي يمكن أن ينطقها أولئك الذين لا يفهمون أنفسهم أو الذين يقصدون التعبير عن معانٍ أخرى.

وتوجد في نهاية الرسالة الخاصّة باللغة أقسام قليلة عن مواضيع لا تبدو وثيقة الصلة بالمناظرة الدائرة عن اللغة: وهذه المواضيع تعالج أموراً مثل الخصومة والخلاف والغيْرة والتنافس. وعند النظر المتأني ينكشف لنا أنّه في نظام الإخوان توجد علاقة وثيقة بين الكلام والعلاقات بين الناس في المجتمع. والكلام الذي يتوافق مع الحقيقة فقط يستحق أن يسمّى كلاماً. إنّ أصل جميع المشاعر السيّئة والعداوة بين الكائنات البشرية هو نتيجة الاستخدام غير الصحيح للكلمات، أي استخدام الكلمات التي لا تتوافق مع الحقيقة. ولو يمتنع الناس عن قول الكلمات "الكاذبة" وحسب ستختفي جميع أشكال العداوة ولن يكون هناك خلاف مطلقاً. وهذا يؤكّد البعد الأخلاقي في فلسفة الإخوان والدور المهم الذي يمنحونه للغة:

ثم اعلم أنّ الاختلاف ينقسم قسمين: محمود ومذموم: فالمحمود منه كاختلاف القرّاء وما جرى من اختلاف الفقهاء في رواياتهم، إذا لم يختلفوا في المعاني ولم يزيلوا الألفاظ من مواضعها، ولم يبدّلوها تبديلا، مع اعتمادهم على صدق المخبرين لهم بأنّ ذلك صاحب الشريعة. وإذا صحّ لهم ذلك، كان اختلافهم منفعة، لأنّ في العرب من يخالف بعضُهم بعضاً في كثير من اللغة العربية. وأمّا الاختلاف المذموم فهو ما كان منه في المذاهب و الآراء.

(رسائل إخوان الصفا، الجزء الثالث، ص164)

وبهذه الطريقة استطاع الإخوان أن ينقلوا نظرياتهم في أنواع الفيض من النظام الكوني إلى عالم اللغة: إنّ المعاني الحقيقية كونها انعكاسات للمبادئ العليا تنبثق عن الكلمات، وكما تصبح الأفكار مع كلّ انبثاق متعاقب أكثر فساداً فأكثر، فإنّ المعاني الحقيقية تحجب جزئياً بالحاجة للتعبير عنها بكلمات غير تامّة. وغالباً ما يشير الإخوان إلى الأسرار الخفية التي لا يستطيع العامّة من الناس بلوغها. فإنّ من المستحيل في العالم الدنيوي (تقريباً) بلوغ درجة الكمال في استخدام اللغة. ولكنّه في العالم العلوي يحكم الصوت الكامل الذي تطمح إليه جميع الكائنات البشرية، لذلك فإنّ امتلاك الإنسان نغماً عذباً وصوتاً ندياً يعدّ أمراً مهمّاً طالما أنّه يرمز إلى حنين الإنسان إلى الكمال وإلى التوحّد مع العالم العلوي. ولذلك ينبغي أن تكون لغة العالم العلوي كاملة. إذ يستطيع المرء في عالمنا أن يبلغ درجة معيّنة في نفاذ البصيرة وهكذا يصل إلى درجة من الكلام البليغ، أي الكلام الصادق ذو المعنى. ولكن في العالم العلوي فقط يمكن بلوغ الحقيقة الأسمى، كما يدرك الناس في كهف أفلاطون فقط ظلال الأشياء الحقيقية، أي الأفكار الأفلاطونية في العالم العلوي أو المعاني الحقيقية.

إنّ المعاني هي الأصل أمّا الأصوات (أو الكلمات) فهي الهيولى أو المادّة التي تنصبّ فيها. ونلحظ تشبيهاً آخر يقارن المعاني بالأرواح والكلمات

بالأجساد، وتمثل الأصوات في كلتا المقارنتين المادّة الأرضية غير النقية التي لا يمكن أن تكون وعاء مثالياً مطلقاً للمعاني، ولو أنّ باستطاعة المرء أن يفعل ما بوسعه، مثلما يناضل الفنان لبلوغ الكمال في نحته تمثالاً أو الخزّاف عندما يشكّل الفخّار. ولا تحتاج المعاني في العالم العلوي الكلمات والأصوات العادية المألوفة للتعبير عن تلك المعاني، لأنّها هناك يمكن أن تفهم مباشرة من غير توسّط الأصوات الفاسدة المفسدة.

واعلم أيها الأخ أنّه لو أمكن الناس أنْ يفهمَ بعضهم من بعضٍ المعاني التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان، لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصواتٌ مسموعة، لأنّ في استماعها و استفهامها كُلفةً على النفوس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان، ولكن لمّا كانت نفسُ كلِّ واحدٍ من البشر مغمورةً في الجسد، مغطاة بظلمات الجسم، حتى لا ترى واحدة منها الأُخرى إلا الهياكل الظاهرة التي هي الأجسام الطويلة العريضة العميقة، ولا يدري ما عند كلّ واحدة منها من العلوم إلا ما عبّر كلُّ إنسان عمّا في نفسه لغيرِه من أبناء جنسه، ولا يمكنه ذلك إلا بأدواتٍ وآلاتٍ مثل اللسان والشفتين واستنشاقِ الهواء، وما شاكلها من الشرائط التي يحتاج الإنسان إليها في إفهامه غيرَه من العلوم، واستفهامه منه، فمن أجل هذا احتيج إلى المنطق اللفظي وتعليمه، والنظر في شرائطه التي يطول الخطابُ فيها.

فأمّا النفوس الصافية غيرُ المتجسّدة فهي غيرُ محتاجة إلى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوسُ الفلكية، لأنّها قد صفت من دَرَنِ الشهوات الجسمانية، ونجت من بحر الهيُولى وأسر الطبيعة.

(رسائل إخوان الصفا، الجزء الأوّل، ص402)

ولم يكن ينفرد الإخوان وحدهم في صياغة نظرية تختصّ بالتوافق بين أصوات اللغة والعالم الذي يحيط بنا أو من فوقنا. ونجد في نظريات جابر بن حيّان نظاماً كاملاً لمثل تلك التوافقات، ويرتبط اسم جابر بن حيّان بمجموعة كبيرة من المؤلفات في الكيمياء القديمة والعلوم الطبيعية وعلوم التنجيم، وحسب ما يذكره بعض العلماء أنّ هذه المؤلفات نُسبت إليه على يد مؤلفين متأخّرين، وكانوا يريدون الانتفاع من سمعته كونه عالماً قديراً في الكيمياء القديمة، التي انتقلت إلى أوروبا في العصور الوسطى حيث كان يعرف باسم "جبر". وكان هناك الكثير من الجدل يتعلق بتاريخ هذه المؤلفات، وربّما عاش جابر بن حيّان المعروف تاريخياً في نهاية القرن الثامن، لكنّ معظم المؤلفات التي انتشرت باسمه ربّما ألفت نحو عام 900 ميلادية، ومن المحتمل أن تكون في الفترة نفسها التي ظهرت فيها رسائل إخوان الصفا.

وذهب جابر بن حيّان أبعد ممّا يفعل الإخوان في التأسيس للتوافق بين الكلمة والمعنى. وتقوم آراؤه في التوافق على ما يسمّيه هو "ميزان الحروف" الذي يعكس التوازن في الطبيعة في نظرية الأخلاط الأربعة. وبناءً على هذه النظرية تتصف الأخلاط الأربعة (الصفراء والسوداء والدم والبلغم) بوجود حالات الطبيعة الأربع أو غيابها، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف.

وقد رُتبت الحروف الأبجدية الثمانية والعشرون باللغة العربية في ميزان الحروف حسب حالات الطبيعة الأربع تلك في أربع مجموعات حسب أقيامها العددية. وبمساعدة جداول حسابية معقدة جدّاً تمكّن جداول التصنيف هذه عالم الكيمياء القديمة من حساب مقادير كلّ حالة من حالات الطبيعة الموجودة في شيء معيّن، كالمعدن عادة، كما يتمثل في حروف الأصوات الصامتة اسم ذلك الشيء. وبمساعدة هذه الطريقة تتكشف طبيعة المعادن لعالم الكيمياء القديمة، الذي يحتاج هذه المعلومات طبعاً لتغيير تلك الطبيعة.

إنّ نظريات التوافق بين الاسم وطبيعته في مؤلفات جابر بن حيان مستمدّة بشكل واضح من المصادر الإغريقية التي تتراوح بين التأملات العددية لأتباع

فيثاغورس إلى واحدة من مقولات أفلاطون وهي مقولة "كراتيليس". ويرد ذكر نظرية التوافق في المقولة للسخرية منها وحسب، وربّما كانت شائعة في عهد أفلاطون في الحلقات التي تحيط بالفيلسوف الذري ديموكريتس. أمّا في حالة جابر بن حيّان ربّما كانت الفلسفة الفيثاغورسية الجديدة المصدر المباشر لأفكاره، مع مزيج من المدرسة الأفلاطونية الجديدة، وهذه المصادر هي نفسها التي تنسب إليها عادة رسائل إخوان الصفا. سنرى في الفصل الخاصّ باللغة (الفصل الثامن من هذا الكتاب) أنّ هناك عالماً لغوياً معتزلياً واحداً يرى وجود "مناسبة طبيعية" بين الصوت والمعنى، كما عرفت على المستوى اللغوي أفكار مشابهة في مؤلفات ابن جني.

وعلى الرغم من أنّ الاهتمام الرئيس لدى جابر بن حيّان كان ينصبّ على البحث في طبيعة العناصر الطبيعية، فقد كان غالباً ما يستخدم النظرية النحوية كأداة تعليمية استكشافية، فمثلما يطبّق النحوي طرقه في التصريف لتحديد جذور الكلمات، فإنّ عالم الكيمياء القديمة أو العالم الفيزيائي يحلل المواد لكي يكتشف العناصر المكوّنة لها. وهو يستخدم المصطلح نفسه الذي يستخدمه النحاة وهو "الأصل" في الإشارة إلى هذه العناصر. وربّما يخبرنا شكل الكلمة ـ بالطريقة نفسها ـ شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للشيء الذي تدلّ عليه. وهكذا ـ مثلاً ـ فإنّ كلمة "زئبق" (وهي كلمة مأخوذة من اللغة الفارسية) مشتقة من شكلها، لا سيّما أنّها تتألف من كلمتي "زي" وتعني "الخارج أو المظهر" و"لبق" وتعني "أنيق".

ولو كانت الأسماء تمثيلاً للطبيعة الحقيقية للأشياء، كما يؤكّد جابر بن حيان، فالفرق في أسماء الأشياء في اللغات المختلفة يمثل ـ إذن ـ مشكلة خطيرة. إذ يرى جابر بن حيّان أنّ اللغة نشأت في الأصل كونها فعلاً من أفعال الطبيعة ـ ليس بالمعنى القائل إنّ الأسماء اعتباطية كما في الفلسفة الأرسطية ـ ولكن لأنّ طبيعة الأشياء تطبع في العقل، الذي ينطق بالاسم الصحيح بعد ذلك أي الاسم الذي يتوافق مع طبيعته. ويبدو أنّ جابر بن

حيان قد أنعم النظر كثيراً في وجود الأسماء المختلفة فيذكر هذه الأسماء في مؤلفاته. ويجب من الناحية المثالية أن يمثل كلّ اسم الطبيعة الحقيقية للشيء، بيْد أنّ هذا افتراض يصعب التمسّك به، طالما أنّ الأسماء تتباين بشكل كبير. ويبدو أنّ جابر بن حيّان قد نظر في أحد الحلول جدّياً وهو اختراع لغة فنية للكيمياء القديمة تعتمد على أقيام الحروف كما قام هو بحسابها من قبل، ويتوافق اسم الشيء في هذه اللغة تماماً مع طبيعة ذلك الشيء. ولسوء الطالع لا تتوافر لدينا معلومات مفصّلة عن هذا المقترح المربك الذي يبدو مألوفاً بوجه خاصّ لكلّ من اطلع على تاريخ علم اللغة في أوروبا الغربية.

وقد رأينا آنفاً كيف أنّه في التفسير الصوفي للقرآن الكريم كانت فكرة المعنى الخفي (الباطني) هي بمثابة المبدأ الرئيس في تفسير النصّ (يُنظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب). إنّ هذا النوع من التفسير قريب من نهج إخوان الصفا، الذين ادّعوا بصيرة خاصّة في الحقيقة الخفية، وليس بسبب أيّة إشارات أو دلالات في النصّ ولكن بسبب العلاقة بين الروح النقية والعالم العلوي. وقد ركّز تفسير النصّ عند بعض الفرق الصوفية الإسلامية على التوافق بين الخصائص الطبيعية للنصّ والأسرار الخفية، وحسب طريقة البحث لدى جابر بن حيّان في أسماء المعادن. ويعدّ الصوت الطبيعي والشكل لدى مثل هذه الجماعات ـ حتى لو كان فساداً للمعنى الأصلي ـ دليلاً أو قناة إلى الحقيقة التي قد تستخدم كونها أداة مشروعة. وكانت واحدة من الخواصّ الطبيعية للنصّ تتمثل في صيغته المكتوبة. ويربط بعض المفسّرين شكل الحروف بطبيعة الأشياء التي تدلّ عليها تلك الحروف؛ وطالما أنّ الحروف في نظام الكتابة باللغة العربية لها قيمة عددية، فإنّ مثل هذه التأملات غالباً ما تأخذ صيغة التحليل العددي (حساب قيمة الحروف)، وقيمة الحروف تستخدم في حساب الحقيقة بطريقة حسابية. وهكذا فإنّ الاستنتاج المنطقي لمثل هذه التأمّلات يشير إلى استخدام الحروف في الطلاسم والتعاويذ التي أصبحت شائعة بشكل كبير في بعض أقاليم الإسلام.



الفصل الثامن

أصـل اللغـة

(ابن جنّي والخياران اللغويان)

باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح

هذا موضع محوج إلى فضل تأمّل، غير أنّ أكثر أهل النظر على أنّ أصل اللغة إنّما هو تواضع واصطلاح، لا وحي (وتوقيف). إلا أنّ أبا عليّ رحمه الله، قال لي يوماً: هي من عند الله، واحتجّ بقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)؛ وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك أنّه قد يجوز أنّ يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة. فإذا كان ذلك محتملاً غير مستنكر سقط الاستدلال به. وقد كان أبو عليّ رحمه الله أيضاً قال به في بعض كلامه. وهذا أيضاً رأي أبي الحسن [الأخفش]؛ على أنّه لم يمنع قول من قال: إنّها تواضع منه. على أنّه قد فُسّر هذا بأنْ قيل: إنّ الله سبحانه علّم آدمَ أسماء جميع المخلوقات، بجميع اللغات: العربية والفارسية،

والسريانية والعبرانية، والرومية، وغير ذلك من سائر اللغات؛ فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثمّ إنّ ولده تفرّقوا في الدنيا، وعلِقَ كلٌّ منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحلّ عنه ما سواها، لبعد عهدهم بها.

[بعد أن يأتي ابن جنّي بحجج مطوّلة ـ في نهاية "باب القول في أصل اللغة" ـ تسند كلا الرأيين، يقول:]

واعلم فيما بعد، أنّني على تقادم الوقت، دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع، فأجد الدواعي والخوالج قويّة التجاذب لي، مختلفة جهات التغوّل على فكري. وذلك أنّني إذا تأمّلت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف، والرقة، ما يملك عليّ جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غَلوة السحر. فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا رحمهم الله، ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده، وبُعد مراميه وآماده، صحّة ما وُفقوا لتقديمه منه، ولطف ما أُسعدوا به، وفُرِق لهم عنه. وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنّها من عند الله جلّ وعزّ؛ فقوى في نفسي اعتقاد كونها من الله سبحانه، وأنها وحي.

ثم أقول في ضدّ هذا: كما وقع لأصحابنا ولنا، وتنبّهوا وتنبّهنا، على تأمّل هذه الحكمة الرائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أنْ يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا ـ وإنْ بَعُد مداه عنا ـ من كان ألطف منا أذهاناً، وأسرع خواطر وأجرأ جَناناً. فأقف بين تين الخلّتين حسيراً، وأكاثرهما فأنكفىء مكثوراً. إنْ خطر خاطر فيما بعد، يعلّق الكف بإحدى الجهتين، ويكفّها على صاحبتها، قلنا به، وبالله التوفيق.

(ابن جنّي، الخصائص، تحقيق محمّد علي النجار، ثلاثة أجزاء، القاهرة 1952-1956، الجزء الأوّل، ص40-41 و47)

ابن جنّي ـ وكنيته أبو الفتح عثمان بن جنّي ـ واحد من النحويين البارزين في التقليد اللغوي العربي، ولد في الموصل نحو سنة 932 ميلادية لأب بيزنطيّ من الموالي (وربّما أنّ اسمه مشتق من اللفظة اليونانية التي تعني كريم المحتد). وكان شاباً سابقاً لأوانه وبدأ بإلقاء الدروس في المسائل النحوية وهو في سن السابعة عشرة. وفي أثناء أحد الدروس علق رجل من الحاضرين وقدّم نفسه "أبو علي الفارسي" النحوي المعروف، وكانت شهرته قد طبقت الآفاق. وحسبما يذكره كتاب السير فإنّ أبا علي علق على أنشطة الشاب بقسوة قائلاً: "زببت قبل أنْ تحصرم" (السيوطي، البغية، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، جزآن، القاهرة 1964-1965، الجزء الثاني، ص132). فحلف ابن جنّي من فوره أن لا يعاود إلقاء الدروس حتى يتلقى تدريباً كاملاً على يد "أبي علي"، وفي الواقع لم يستأنف إلقاء دروسه حتى وفاة شيخه سنة 987 ميلادية، وكان يلازم أبا علي في غضون تلك الفترة في جميع أسفاره وقد أقام معه أوّل الأمر في الموصل، ثم رحل إلى حلب يوم كانت المركز الثقافي والسياسي في الدولة الحمدانية، ثم إلى بغداد وشيراز وعاد إلى بغداد ثانية التي كانت حينذاك حاضرة الدولة البويهية حيث توفي فيها نحو سنة 1002 ميلادية. وقد تركت مصاحبته لأبي علي أثراً واضحاً في مهنته كونه نحوياً، وعلى الرغم من أنّه درس على شيوخ آخرين، إلا أنّ صفحات مؤلفاته تشهد على احترامه الشديد لأبي علي. وقد تعرفنا على أعمال أبي علي الفارسي بشكل رئيس من الرسالة التمهيدية في النحو التي تسمّى "الإيضاح" ومن سلسلة من مجموعة المسائل التي كان يتطرّق إليها في أسفاره (وتعرف بـ "المسائل الحلبية" و"المسائل الشيرازية" و"المسائل البغدادية" وهكذا).

وقد اقتصرت نشاطات ابن جنّي كونه معلماً على فترة قصيرة امتدت بين وفاة أستاذه ووفاته هو في سنة 1002 ميلادية؛ ونتيجة لذلك كان له عدد قليل من التلاميذ. وتقدّم لنا أعماله الكثيرة، وقد وصلنا الكثير منها، صورة

كاملة عن عقائده النحوية، وقد فاقت اهتماماته ما نجده عند النحويّ العادي. وفضلاً عن العدد الكبير من الرسائل النحوية التي لها تأثير كبير وحظيت باحترام كثير وقد عالجت معظم المسائل النحوية الفنية فقد ألف كتاباً أسماه "الخصائص"، وهو عبارة عن موسوعة حقيقية تضم جميع المواضيع التي يمكن تصوّرها وتهمّ عالم اللغة. ومن بين المواضيع التي يغطيها هذا الكتاب الرائع: أصل اللغة، ومعايير صحّة اللغة، والانتظام والقياس في اللغة، والمبادئ بعد النظرية في علم اللغة، واللهجات عند العرب في الجاهلية، والظواهر العروضية، وأصل الكلمات واشتقاقها، والعلاقة بين الصوت والمعنى، والألفاظ المجانسة والمترادفة، وقواعد الأصوات الكلامية، والعمليات الصوتية، والترقيم والحذف، والكناية والأخطاء اللغوية وما إلى ذلك.

وقد بدأنا هذا الفصل بمقطوعة مقتبسة من واحد من فصول كتاب "الخصائص"، الخاصّ بالنظريات عن أصل اللغة، ولعلّ ابن جنّي واحد من النحويين القلائل الذين يتطرّقون لهذا الموضوع، فلا غرابة إذا أخذنا بنظر الاعتبار اهتمامه بالعلاقة بين الصوت والمعنى وميوله إلى مذهب المعتزلة. ومثله فعل معظم النحويين في زمانه ـ بمن فيهم شيخه أبو علي ـ فقد كان معتزلياً ويعترف صراحة بمناصرة أفكار هذا المذهب الديني. وفي رأيه أنّ دراسة اللغة تجنّب الناس الأخطاء الدينية. ويعتقد الكثير من العامّة من الناس ـ مثلاً ـ أنّ صفات الله تعالى التي وردت في القرآن الكريم هي صفات حقيقية طبيعية: إلا أنّ هذا يتنافى مع العقيدة التوحيدية المتشدّدة عند المعتزلة، وحسبما يرى ابن جنّي يستطيع عالم اللغة أن يساعد الناس في فهم حقيقة أنّ هذه الصفات عندما تذكر فهي استعارات. وتقع مناقشة أصل اللغة ضمن دائرة اهتمام المعتزلة نفسها، خاصّة بسبب المسألة المهمّة التي تتعلق بمكانة القرآن الكريم.

ويمثل أصل اللغة ـ في جميع التقاليد اللغوية عموماً ـ واحداً من

المسائل الأساسية، إذ إنّ العوام من الناس عندما يشهدون الأصوات الأولى لأطفالهم، أو التجار الذين يتحتّم عليهم التعامل مع الشعوب التي تتكلم لغات مختلفة، أو المعلمين الذين يحاولون تعليم الأطفال من خلفيات لغوية مختلفة، لا يسعهم إلا أنْ يتساءلوا عن أصل الأداة اللغوية وكيفية تطوّرها. وعندما يعتمد علماء اللغة بعداً تاريخياً في بحوثهم فهم كذلك يبدأون بطرح الأسئلة عن أصل المفردات والألفاظ التي تشكّل مادّة دراستهم.

مع ذلك نلحظ أنّ واحدة من الخصائص الواضحة في التقليد اللغوي العربي تتمثل في الغياب التام لأيّة مناقشة جادّة لهذه المسألة. وكان التقليد العربي ـ عموماً ـ محجماً بشكل يثير الاستغراب عن التصدّي لمسألة أصل اللغة. وتبيّن نظريات ابن جنّي أنّ بعض العلماء قد شغلوا أنفسهم ـ في الأقلّ ـ بمسألة أصل اللغة.

وقبل أن نلج في فحوى المقطوعة المقتبسة من ابن جنّي نحن بحاجة إلى مناقشة موقع الدراسة التاريخية من علم اللغة العربية. وقد رأينا في الفصل الثالث أنّ مهمّة النحوي لا تنطوي أساساً على وصف القواعد اللغوية أو فرضها ولكن تنحصر مهمّته في تفسير بنية اللغة. وكانت النقطة التي يفترق فيها النحوي هي مجموعة النصوص المحدّدة من العبارات اللغوية وتتكوّن من النصّ القرآني وقصائد الشعر الجاهلي واللغة الفصحى (المثالية) عند الأعراب. وعندما تأثرت لغة الأعراب بلغة أهل الحواضر لم يعودوا موضع ثقة كونهم أوصياء على اللغة العربية الفصحى، ولذلك أصبح بإمكان النحاة الاعتماد فقط على النصوص التي أجيزت لكلّ العصور.

ولم يتعذر على النحوي أن يلحظ ـ على أيّة حال ـ أنّ عامّة الناس كانوا يتكلمون بلغة تختلف تماماً عن اللغة التي يتمّ تحليلها في الرسائل اللغوية، ولكن بدلاً من أن يستنتج النحاة أنّ اللغة كانت في طور التغيير، فقد صنفوا هذه التغيرات من حيث كونها أخطاء لغوية واستنتجوا أنّ غالبية

الناس لم يكونوا قادرين على التكلم باللغة العربية الصحيحة، واللغة ـ تحديداً ـ لم يمكن أن تتغيّر بذاتها. فقد اختارها الله تعالى في خاتمة الرسالات النبوية، وكان هذا يعني أنّ فسح المجال لأيّة تغيّرات يقع ضمن تدنيس المقدّسات.

لقد كان العلماء يدركون ـ منذ بداية الحضارة الإسلامية (يُنظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب) ـ درجة التوتر بين ما يقوله المتحدّث وما يقصده. وعلى مدى تطوّر التقليد اللغوي العربي كان هذا التوتر يُفسّر بمعنى أنّ المتكلمين لهم الحق والحريّة في استخدام اللغة بطريقة مبدعة، أي إنّهم غير ملتزمين بقواعد اللغة وقد يعدّلون في لغتهم على وفق حاجاتهم التواصلية. ولذلك ربّما يغيّر المتكلمون ـ مثلاً ـ طريقة ترتيب الكلمات في الجملة، بقولهم: "عمراً ضرب زيدٌ". وهذا لا يتناقض مع القاعدة التي استخلصها النحاة من مجموعة النصوص التي لديهم، حيث إنّ ترتيب الكلمات حسب هذه القاعدة هو "فعل ـ فاعل ـ مفعول به"، لذلك يبدو في المستوى الأساسي لترتيب الكلمات الفعلي: "ضرب زيدٌ عَمراً". وبهذه الطريقة وجد النحاة مخرجاً من التباين المربك في العبارات اللغوية الفعلية واستطاعوا المحافظة على نظام القواعد لديهم من غير أن يحدّوا من حرية "اتساع" المتكلمين.

وقد أقرّ النحاة ـ بطريقة مماثلة ـ بوجود العوامل مثل "كثرة الاستعمال" أو النفور من اللفظ الثقيل في اللغة، أي تجنّب اجتماع الأصوات الصامتة ومجموعات معيّنة من الأصوات الصائتة والمنزلقة. وقد عملت هذه العوامل بالتزامن في المستوى السطحي للغة وسهّلت الطلاقة في اللغة التي يجلها العرب فوق جميع الأمور الأخرى، في الوقت الذي يعتني المستوى الأساسي بالتجانس في منظومة اللغة، وبمعنى آخر أنّ النحاة قد استغلوا هذه العوامل كونها ظواهر خطابية من غير أن يمنحوها أيّة مكانة تاريخية كونها من مبادئ التغيّر التاريخية. وإنّ كثرة الاستعمال ـ ضمن إطار عمل النحاة ـ لا يؤدّي إلى

تآكل اللغة بلْ ينجم عن لفظ أكثر طلاقة كلما استخدم المتكلمون العبارة مرّات عدة.

نجد في الكثير من التقاليد اللغوية أنّ الفرق بين أشكال اللغة المتباعدة تاريخياً يشكّل واحداً من بواعث ظهور المجال المعرفي اللغوي. فمثلاً في الحضارة الإغريقية أنّ الفروق الظاهرة بين لغة القصائد الملحمية عند هوميروس ولغة أثينا الكلاسيكية في النثر تبحث عن تفسير على ضوء التطوّر التاريخي للغة. وبخلاف النحاة الإغريق ـ على أية حال ـ لم يعترف النحاة العرب بأيّ تغيّر في لغتهم، ونتيجة لذلك فإنّ مثل هذا الحافز لم يكن موجوداً في تقليدهم اللغوي: إذ بقيت اللغة في النصوص عند النحاة لم تتغيّر على مر العصور.

وربّما ينشأ الباعث الثاني لدراسة اللغة تاريخياً من الاطلاع على اللغات الأخرى. ولكن من هذه الناحية فالعرب يشبهون الإغريق في رفضهم المعاند الاعتراف بأيّة لغة عدا لغتهم كونها اللغة "الحقيقية"، حيث إنّ الذين يتكلمون اللغات الأخرى غير اللغة الإغريقية كانوا في نظر الإغريق من البرابرة أي الأقوام الذين يتلعثمون في كلامهم. وفي الحضارة العربية كانت جميع اللغات للأقوام المغلوبة تعامل بالدرجة نفسها من النفور. ومنذ الفترة الأولى للفتوحات كانت اللغات العبرية والسريانية واليونانية والفارسية والقبطية ينظر إليها كونها أدنى منزلة من لغة العرب بكثير. وكانت اللغة العربية لغة ذات اعتبار لأنّها اللغة التي فضّلها الله تعالى والبارعون في الفصاحة اللغوية وهم الأعراب. بينما تفوّق الأنبياء لدى الشعوب الأخرى بالمعجزات من قبيل الخدع السحرية والعجائب الطبية، نجد أنّ النبي العربي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) يأتي بمعجزة واحدة وحسب (ذلك النصّ القرآني ذو الروعة التي لا تضاهى ـ بكلّ ما يعنيه ذلك عن النصّ الذي ليس لأحد أن يحاكيه أو يباريه).

باستثناء عدد قليل جداً من النحويّين العرب ـ كالنحوي الأندلسي أبي حيّان ـ (يُنظر الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب)، فإنّهم لم يبدوا اهتماماً البتة في اللغات الأخرى. فإمّا أن تكون لتلك اللغات البنية نفسها كما في اللغة العربية ـ وفي هذه الحالة ليس من حاجة لدراستها ـ أو أن تكون بنيتها مختلفة، لذلك فهي تحديداً أدنى منزلة من اللغة العربية، ولا تستحقّ أدنى اهتمام على الإطلاق. حتى إنّ النحويين الذين كانوا يتكلمون لغات أخرى كونها لغتهم الأصلية ـ ويوجد عدد لا بأس به من هؤلاء، بدءاً من سيبويه ـ كانوا مقتنعين بالخصائص المتفوّقة للغة العربية. ولذلك نرى أنّ ابن جنّي ـ مثلاً ـ كان يسأل علماء اللغة العربية من أصول فارسية ـ ومن بينهم شيخه البارز أبو علي الفارسي ـ عن قيمة اللغتين العربية والفارسية مقارنة. ويذكر ابن جنّي أنّهم جميعاً كانوا يفضّلون اللغة العربية ـ من الناحيتين المنطقية والجمالية ـ وكانوا يمتعضون من سؤاله إيّاهم سؤالاً ينمّ عن ثرثرة وحسب (يُنظر كتاب الخصائص، الجزء الأول، ص 5-143).

ونتيجة لغياب الدافعيْن الرئيسيْن نحو دراسة البعد التاريخي في علم اللغة ـ وهما التغيّر التطوّري في اللغة وتنوّع اللغات ـ فقد استطاع علماء النحو أن يكرّسوا اهتمامهم حصراً لدراسة وشرح نظامهم اللغوي الذي لا يتغيّر، وقد قاموا بذلك فعلاً بحماسة عظيمة. وعندما ينظر إلى المسألة من هذا المنظور فإنّه لمن الغرابة حقاً أن نجد حقبة معيّنة يجادل فيها العرب جدالاً مستمرّاً في أصل اللغة. وقد تصادف هذا الجدل مع الاهتمام المتنامي في المنطق الإغريقي والفلسفة الإغريقية، وليس من شكّ أنّ هذيْن التطوريْن كانا متلازمين. ولم تستثر المجابهة مع الفلسفة الإغريقية المناظرة في القيمة الكونية للمعرفة اللغوية والعلاقة بين الفكر واللغة وحسب (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) بلْ إنّها أثارت مسألة أصل اللغة، بكلّ دلالاتها الدينية المصاحبة في مجتمع تشرّب بروح الإسلام والاعتقاد بالقدرة الإلهية.

وحسب علمنا فإنّ مناقشة أصل اللغة قد بدأت في حلقات علماء الدين

المعتزلة، وكان أوج شهرتهم في النصف الأوّل من القرن التاسع الميلادي (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). وكانت الركائز الرئيسة لعقيدة المعتزلة وهي توحيد الله تعالى وعدله سبحانه وتعالى، تحول دون وجود أيّ كينونة أبدية أخرى، وقد اضطرّ ذلك المعتزلة إلى تبيان مكانة القرآن الكريم وكونه جزءاً من خلق الله تعالى. حتى ذلك التاريخ، كان تبجيل العامّة من المسلمين لآيات التنزيل قد أضفى على القرآن الكريم مكانة مقدّسة كانت مساوية للسرمدية. إنّ هذا الاعتقاد في سرمدية القرآن الكريم لم يكن مطلقاً جزءاً من أيّة عقيدة رسمية، بيْد أنّ توكيد المعتزلة صفة الخلق في القرآن الكريم أثارت زوبعة من الاحتجاج بين المسلمين الأصوليين، وقد تزايدت حدّتها عندما رفع الخليفة المأمون الاعتقاد بخلق القرآن الكريم إلى مكانة عقيدة الدولة سنة 833 ميلادية. وقد قامت هيئة للتحقيق (يطلق عليها اسم المحنة) باستجواب الموظفين في الدولة لغرض التأكّد من مناصرتهم العقيدة الرسمية. وعندما حُلت مسألة المحنة بعد بضع سنين، فقد أبطلت عقيدة القرآن المخلوق تماماً.

إنّ خلق القرآن الكريم في حدّ ذاته لا يشير ألبتّة إلى طبيعة اللغة أو مكانتها التي أنزل بها القرآن الكريم: مع ذلك كانت هناك نزعة واضحة من لدن مناصري هذه العقيدة إلى توكيد الطبيعة البشرية وأصل اللغة ـ خاصّة عندما تدعم بالركيزة الثانية لمعتقدات المعتزلة وهي الاعتقاد بعدل الله تعالى، ويعني هذا الاعتقاد عندهم أنّ الإنسان ذو إرادة حرّة، وإلا فكيف يمكن محاسبته عن ذنوبه. عندما يكون البشر مسؤولين عن أفعالهم هم. إذن فهم الفاعلون الوحيدون لهذه الأفعال. وعلى النقيض من العقيدة الأصولية في الإسلام، فإنّ الإنسان وحده وليس الله تعالى يمكن أن يأتي بأفعاله إلى الوجود. وهذا يعني ـ عند ربطه باللغة ـ أنّ الإنسان الذي يتكلم هو الذي يأتي بالكلام إلى الوجود . وربّما يبدو هذا الكلام كأنّه استنتاج غير ذي بال، ولكنّه يمثل بالنسبة للإسلام السائد في القرن التاسع الميلادي فكرة ثورية،

بسبب ما تعنيه لعلوم الدين تحديداً. ويتحدّث ابن جنّي في كتابه عن الآية القرآنية ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ﴾ فيقول بأنّ هذه ليست استعارة بلْ حقيقة. إنّ صفة المتكلم يمكن أن تضفى على الشخص الذي ينتج الكلام فعلاً. وهذه الآية تعني لذلك أنّ الله تعالى يتكلم ونتيجة لذلك فإنّ القرآن مخلوق.

ويمكن ضمن مثل هذا الإطار الديني فقط أن تنشأ المناظرة عن مكانة الكلام واللغة، ونحن نعرف في تلك الفترة موضوع البحث كان الكثير من النحاة يناصرون مذهب المعتزلة وربّما لم يكن ذلك من قبيل المصادفة. وقد أبطلت عقيدة المعتزلة كونهم علماء دين عندما أخفق التحقيق علناً. وأصبحت فرصتهم الوحيدة في البقاء من الناحية الروحية تكمن في النشاطات العلمية التي لا علاقة لها بالعلوم الدينية مباشرة. وبسبب اهتمامهم المعروف بالاحتجاجات اللغوية فإنّ من المنطقي أن نعتقد أنّهم وجدوا ملاذاً جديداً في المجالات المعرفية الأخرى مثل علم اللغة. وكان عدد النحويين الذين اقترنت أسماؤهم عند كتّاب السير بالتعاطف مع المعتزلة كبيراً جداً. وكان من بينهم في الواقع ابن جنّي والفارسي والزجّاجي وقطرب وآخرون كثيرون غيرهم (يُنظر الفصل العاشر من هذا الكتاب عن أصول الفقه).

وقد ارتبطت الشعبية المتزايدة للمعتزلة بين المفكّرين في القرن التاسع الميلادي بإدخال المعارف اليونانية كذلك. وقد أرسى المعتزلة أسبقية المنطق على التنزيل، فليس بوسع المرء أن يستشهد بمرجعية النصّ القرآني ما لم يؤسّس أوّلاً بالوسائل المنطقية والعقلية أنّ الإسلام هو الدين الحق. لذلك كان المعتزلة منجذبين بقوة نحو الوسائل الغنية التي يوفرها المنطق الإغريقي والفلسفة الإغريقية في هذا الجدل. وفي المجابهة بين المنطقيّين والنحويّين (يُنظر الفصل الرابع) فقد عارض النحويّون ادّعاءات المنطقيّين الخاصّة بمكانة المعنى، ولكنّهم بسبب ميولهم المعتزلية لم يعترضوا على استخدام الطرق المنطقية كونها جزءاً من المنطق. وقد أيّد معظم العلماء بحماسة ـ في هذه الفترة موضوع البحث ـ تطبيق الأدوات العلمية الجديدة.

ليس واضحاً إلى أيّ حدّ ساعد إدخال المعارف الإغريقية على جلب المعلومات المفصّلة إلى العالم الإسلامي عن الجدل الإغريقي المتعلق بأصل اللغة، وقد تركّزت المناظرات الإغريقية على مصطلحيْن رئيسيْن وهما: الحجّة (الحقيقة) والفرضية (الطريحة)، ويمثلان مفهوميْن غامضيْن جدّاً وكانا مسؤوليْن عن الكثير من الإرباك، والمسائل المركزية في المناظرة الإغريقية تتعلق بالقيمة المعرفية للغة. ومنذ أيّام الفلاسفة السوفسطائيين والمناظرات في كتاب أفلاطون "كراتيليس" فقد كان الفلاسفة يجادلون في إمكانية اشتقاق المعرفة من أسماء الأشياء. وحسب آراء بعض الفلاسفة فإنّ المفردات تدلّ على الأشياء "بطبيعتها"، وهذا يعني وجود علاقة ارتباط بين العالم الطبيعي واللغة (الحجة). أمّا حسب ما يرى المعارضون فإنّ المفردات علامات اعتباطية للمعنى (الفرضية) ولا تخبرنا بشيء عن طبيعة العالم. وبمرور الزمن أصبحت المناظرة مشوّشة بالتفسيرات المتأخّرة للمصطلحيْن الرئيسيْن، حتى العصور الهيلينية فقام بعض الفلاسفة بتفسيرهما كونهما مصطلحيْن يختصّان بخلق اللغة. وأصبحت كلمة "الحجة" تشير في السياق الجديد إلى خلق اللغة بالأسباب الطبيعية، كما في فلسفة أبيقور ولوكريتيوس مثلاً، بينما أصبحت كلمة "الفرضية" تشير إلى المبادرة (البشرية أو الإلهية) في عملية الخلق.

وقد استخدمت المناظرات الإسلامية عن أصل اللغة مجموعتين من المصطلحات. فمن ناحية قال بعض العلماء بأنّ اللغة نشأت بالوحي أو التوقيف، ومن ناحية أخرى هناك من قال إنّ أصل اللغة هو عملية اصطلاح أو تواضع (أي الوضع). ويبدو واضحاً من الوهلة الأولى أنّ المناظرة في العالم الإسلامي كانت تهتمّ بشيء واحد فقط، أي مسألة من خلق اللغة؟ الله تعالى أم الإنسان؟ وكان معظم المشاركين في المناظرة تقريباً مقتنعين بالطبيعة الاعتباطية للغة، لذلك فإنّ قيمتها المعرفية ليست مطروحة للمناقشة. ويختلف التقليد اللغوي العربي من هذه الناحية عن التقليد الإغريقي ويبدو

أنّه تطوّر بشكل مستقلّ عنه، وربّما وقع بعض التأثير في الكتابات الفلسفية، إذ إنّ المعنى الحرفي للكلمة العربية "وضع" ـ التي تستخدم في مناقشة هذا الموضوع ـ توحي بوجود علاقة مع المصطلح الإغريقي "الفرضية" التي تمتلك المعنى الدلالي نفسه، خاصّة في سياق النظرية الخاصّة بالفرض الأوّل والثاني في اللغة.

وكما يبدو واضحاً من النصّ المأخوذ من ابن جنّي، فإنّ أساس المناظرة عن أصل اللغة هو الآية القرآنية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31). ويبقى هذا الدليل القرآني الحجّة الأساسية لمشايعي نظرية الخلق الإلهي للغة. كما توجد آيتان أخريان من القرآن الكريم غالباً ما يُستشهد بهما في هذا السياق. ويحذر الله تعالى المؤمنين في إحدى هاتين الآيتين أن أسماء الآلهة التي يعبدها المشركون في مكّة ما هي إلا أسماء سمّوها هم أو آباؤهم ما أنزل الله تعالى بها من سلطان ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ (النجم: 23)، وفي الآية الأخرى فإنّ الله تعالى يشير إلى خلق الألسنة (اللغات): ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ (الروم: 22). ويورد المشايعون لخلق الله تعالى اللغة ـ حجّة مضادّة لفرضية الاصطلاح والوضع ـ أنّ أيّ اصطلاح يفترض وجود اصطلاح آخر يتفق عليه، فذلك يؤدّي إلى الانكفاء والنكوص إلى مالا نهاية.

وتنطوي الاحتجاجات الرئيسة عند أصحاب مبدأ الاصطلاح على قسمين، فهم يذكرون في المقام الأوّل أنّ اللغة يجب أن تسبق التنزيل، طالما أنّ التنزيل ليس ممكناً من غير لغة تسبقه ويكون التنزيل فيها. أمّا في المقام الثاني فإنّهم يدّعون في مقطوعة يرويها المؤلف المتأخّر السيوطي أن خلق الله تعالى اللغة قد يؤدي إلى موقف غير صحيح فقهياً. لأنّه لو كان الله تعالى هو الذي خلق اللغة، فإنّه سيخلق أيضاً عند الإنسان المعرفة بالعلاقة

بين الكلام والمعنى، وهذا يعني أنّ الإنسان سيعرف الله تعالى بالضرورة. وهذا يتناقض مع اعتقاد المعتزلة في الإرادة الحرّة وآرائهم عن الإنسان وكونه فاعلاً حراً، ونرى هنا مرّة أخرى الربط بين الفرضية الاصطلاحية (الوضعية) وعقيدة المعتزلة. أمّا ما يتعلق بالقيمة الثبوتية للآيات القرآنية التي ذكرها مؤيّدو مذهب الوحي والتوفيق فإنّهم يجادلون بأنّ هناك تفسيرات أخرى ممكنة لهذه الآيات. وتبدو الآية الخاصّة بآدم عليه السلام للوهلة الأولى أنّها ستحسم الأمر، لا سيّما أنّها تعيّن مبادرة خلق اللغة إلى الله تعالى. بيْد أنّ براعة المفسّرين مجتمعة أنتجت تفسيرات كثيرة لهذه الآية منفردة حتى أنّ المسألة لا تكاد تحسم. وبمقدور المرء أن يقول ـ مثلاً ـ إنّ هذه الآية تعني أنّ الله تعالى مكّن آدم عليه السلام من اختراع اللغة أو المبادرة إلى اتفاق مع أولاده. ويؤكّد مفسّرون آخرون أنّ الأسماء موضوع البحث كانت أسماء الملائكة أو أسماء جميع الكائنات المخلوقة. أمّا الآية التي تتعلق بخلق "الألسن" فيمكن أن تنطبق على "الألسن" من حيث كونها جزءاً من تشريح الإنسان ولا تنطبق على اللغة، كما أنّ الآية المختصّة بأسماء الآلهة الكاذبة موجّهة إلى الوثنية وعبادة الأصنام.

إنّ الاحتجاجات المعروضة بإيجاز في أعلاه بقيت هي الاحتجاجات القياسية حيث لم تتغيّر في المناظرة التي أصبحت بعد فترة لا تزيد على مئة وخمسين سنة عقيمة تماماً. وحتى لو ذكر الكتّاب الموقفيْن فإنّهم ينسخون احتجاجات سابقيهم فقط، وكقاعدة عامة كانوا يرفضون أن يقفوا مع جانب دون الآخر. وقد فقد الجدل أهمّيته بعد أن يبدأ مباشرة. وقبل أن تبدأ المناظرة الحقيقية، أعلن عن بعض الآراء المعارضة التي تحمل جديداً في المسألة، بيد أنّ هذه الآراء لم يحبّذها أحد مطلقاً. وقد ادّعى الفقيه المعتزلي "عبّاد بن سليمان" (المتوفى سنة 864 ميلادية) ـ أنّ هناك مناسبة طبيعية بين الكلمات والأشياء؛ لكن نظريته هذه وصلتنا من المصادر المتأخّرة فقط (السيوطي، المزهر، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، جزآن،

القاهرة، بلا تاريخ، الجزء الأول، ص3، 47)، غير أن ابن جنّي أشار إليها عندما قال:

> وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلّها إنّما هو من الأصوات المسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبّل.

(ابن جني، الخصائص، الجزء الأوّل، ص46-47)

على الرغم من أنّ آراء عبّاد بن سليمان قد عدّها معظم العلماء نوعاً من البدعة، إلا أنّ هذه الآراء قد شجّعت خطاً آخر من البحث العلمي سار عليه ابن جنّي: وهو العلاقة بين الصوت والمعنى. ويبدو اهتمام ابن جنّي واضحاً من الفصليْن اللذيْن يكرّسهما لمسألة رمزية الأصوات في كتابه "الخصائص" (الجزء الثاني، ص145-168). ويقول عن إمكانية "إمساس الألفاظ أشباه المعاني" أنّه موضع شريف لطيف. والأمثلة التي يوردها هي عبارة عن كلمات بسيطة يدلّ صوتها على معناها مثل "صرصر" و"قعقع"، كما ذكر أمثلة أكثر تعقيداً مثل الاستخدام الشائع في اللغة العربية للجذر الثاني في الكلمة وتضعيفه للتعبير عن الأفعال المتكرّرة أو المشدّدة (مثلاً كَسَرَ وكَسّرَ).

ولعلّ واحداً من الأمثلة الواضحة جدّاً ذلك الذي يشير إلى الفرق بين الفعليْن "خضم" و"قضم" وكلاهما يعني "يمضغ"، ولكنّهما يستخدمان مع أنواع مختلفة من الطعام، فالفعل "خضم" يستخدم مع الفاكهة الطازجة كالبطيخ أو الخيار بينما يستخدم الفعل "قضم" مع الطعام المجفف كالعلف الذي يعطى للحيوانات.

وكانت محاولة ابن جنّي نتيجة منطقية جدّاً لهذه النظرية في الكشف عن التجانس الداخلي في المفردات العربية بوساطة نظرية غريبة تختصّ بشرح

أصول الكلمات العربية، وتسمّى الاشتقاق الكبير. وينفرّد علم أصول المفردات في النحو العربي بطريقته في الكشف بوساطة الوسائل الصرفية أو الصوتية عن اشتقاقات جذر معين لذلك ـ مثلاً ـ يبيّن النحاة أنّه من الأصل "ك ـ ت ـ ب" يمكن اشتقاق عدد كبير من الأسماء والأفعال ولكنّها تشترك في الحمل الدلالي (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

وقد رأينا آنفاً في معجم الخليل أنّ جذور المفردات ترتب على وفق تعديلات معيّنة ولكن من غير الإشارة إلى المعنى المشترك فيما بين تلك المفردات. وقد سار ابن جنّي خطوة أبعد: فهو يؤكّد أنّ جميع الترتيبات لمجموعة معيّنة من جذور الكلمات تحمل عبئاً دلالياً مشتركاً. ويذكر مثالاً على ذلك وهو الجذور "ك ـ ل ـ م" حيث تنتج في ترتيباتها المختلفة كلمات تحمل عبئاً دلالياً يوحي بـ "القوّة والشدّة" فمثلاً "كلم" وتعني "جرح" (لأنّ ذلك نتيجة القوّة) و"كلم" أي الكلام (لأنّه سبب الشر والعنف) و"كمل" أي "أصبح كاملاً" (لأنّ الأكمل هو الأقوى) و"لكم" أي ضرب (لأنّها فعل من أفعال العنف) و"مكل" أي "البئر فيه القليل من الماء" (لأنّ هذه كارثة) و"ملك" (لأنّه شخص مهاب الجانب) وما شابه ذلك. ويبدو أنّ السبب الرئيس لهذا التمرين في علم أصول المفردات هو الرغبة في اكتشاف المعنى الجوهري للكلمات.

وبقيت نظرية عبّاد وطريقة ابن جنّي في أصول المفردات حوادث عرضية في تاريخ الأفكار في الإسلام، ليس لأنّهما يتعارضان مع العقائد الأصولية أو الفقه المعتزلي ولكن ببساطة لأنّهما لم يمسّا جوهر المسألة. إنّ الأمر الذي كان على المحك لم تكن العملية التي نشأت فيها الحضارة الإنسانية وبضمنها اللغة؛ ولم يكن لدى معظم المسلمين مشكلة مع وجهة النظر ـ الأرسطية في جوهرها ـ الخاصّة بالاتفاق المشترك بين البشر كونه يمثل القاعدة التي تقوم عليها الحضارة المنتظمة.

لم يكن الرأي البديل القائل بالأصل الطبيعي للغة عرضة للجدل، بيد أنّ المسألة المركزية كانت مكانة اللغة العربية. وهي تشترك في تبجيل المؤمنين للكتاب المنزل؛ وفي عقول المؤمنين الورعين فإنّ كلاً من القرآن الكريم واللغة العربية ينتميان إلى عالم القدسية. وإنّ وجهة النظر هذه يدعمها المعنى الظاهر للآية القرآنية الخاصّة بتعامل الله تعالى مع آدم عليه السلام وتدخله الخفي في تطوّر البشرية.

وعندما بدأ المعتزلة يبحثون في مكانة القرآن الكريم كونه الوثيقة الأبدية، ولكي يحموا وحدانية الله تعالى فقد خفضوا هذه المكانة وجعلوها جزءاً من خلق الله تعالى، فانقلبت مسألة أصل اللغة إلى مسألة عديمة النفع تماماً وهي تلك المتعلقة بخلق الأسماء الحقيقي. وطالما أنّ الموقف المتطرف القائل بالتوقيف قد أهمل في أثناء الجدل، وأنّه لم يستمرّ أحد في الاعتقاد بعملية النفخ الغامضة للغة بأسرها في آذان البشر الأوائل، فإنّ ذلك ترك مجالاً للمواقف المتوسّطة، قد يكون معنى الآية الكريمة أنّ الله تعالى قد ألهم آدم عليه السلام ليقوم بخلق الأسماء لجميع الأشياء، أو أنّ الله عزّ وجلّ قد علمه أسماء الملائكة فقط وتركه ليستخدم ذكاءه في خلق بقيّة اللغة. وفي هذه الأثناء، فقدت مسألة أصل اللغة أهمّيتها الفقهية عند الفقهاء. وطالما لم يكن هناك دليل قاطع في صالح أيّ من الموقفيْن في جميع الأحوال، فقد قرّر معظم الفقهاء أنّ المسألة لا تستحقّ عناء مناقشتها أبعد من ذلك، وأصبحت هذه هي وجهة النظر الأصولية إلى حدّ ما عندما قال الغزالي - الفقيه المعروف - (المتوفى سنة 1111 ميلادية) إنّ الموقفيْن كانا ممكنيْن إلى درجة كبيرة بالتساوي من وجهة النظر العقلانية.

أمّا بالنسبة للنحويين فإنّ مسألة اللغة لم تستحوذ على الكثير من اهتمامهم بأيّة حال من الأحوال، وقد ينظر المرء من غير طائل في الرسائل اللغوية بحثاً عن الإحالات لهذه المسألة، ويبدو أنّ ابن جنّي والنحوي الأصولي ابن فارس (المتوفى سنة 1004 ميلادية) كانا يمثلان الاستثناء الوحيد

لهذه القاعدة. وربّما اندفع ابن جنّي بتأثير أفكاره المعتزلية ليخصّص فصلاً كاملاً للمشاكل التي تحيق بهذه المناقشة. وقد يكون ابن فارس تشجع بالطريقة نفسها ليدافع عن موقفه الأصولي ويقنع قرّاءه أن لا يصدّقوا ما يقوله المعتزلة من كلام عقلاني عار من الصحة فيما يتعلق بمبادرة الإنسان في هذه المسألة. يبدأ الفصل الذي كتبه عن هذا الموضوع بقوله: "أقول: إنّ لغة العرب توقيفٌ. ودليل ذلك قولهُ - جلّ ثناؤه - ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)..." وبغضّ النظر عن الإحالات إلى نصّ القرآن الكريم إلا أنّه يردّ على أقرانه من النحويّين بالحجّة الآتية:

> إنّه توقيف حتى لا يكون شيء منه مُصطَلحاً عليه؟ قيل له: كذلك نقول. والدليلُ على صِحّة ما نذهب إليه إجماعُ العلماء على الاحتجاج بلُغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم. ولو كانت اللُغة مُواضعةً واصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأوْلى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلحنا على لغة اليَوْم ولا فَرْق.

(ابن فارس، الصاحبي، تحقيق مصطفى شويمي، بيروت 1964، ص6- 6.3)

كان معظم النحويين يعدّون اللغة العربية حقيقة قائمة، وأنّ مهمّتهم تقديم أفضل التفاسير الممكنة. ثم إنّ غياب التفكير من الناحية التاريخية في علم اللغة العربية هو المسؤول جزئياً عن انعدام الاهتمام، فقد تعامل النحويّون مع مجموعة نصوص ثابتة وكانوا يؤكدون أنّ هذه اللغة لم تتغيّر، لذلك فإنّ مسألة أصلها ليست لها أهمّية لديهم.

وهناك تطوّر واحد في الجدل لا بدّ من ذكره هنا: عندما قرّر علماء الكلام أنّ العائدية الحقيقية لخلق الكلام لم تعرّض العقائد الأساسية للإسلام إلى الخطر بطريقة أو بأخرى، فقد استمرّوا تبهرهم الطبيعة الاصطلاحية للغة. وطالما لم يكن هناك مناصرون للاعتقاد بالسمة المعرفية للغة، فإنّ منظومة

اللغة قبلت كونها مجموعة راسخة من المفردات. وقد تطوّرت وجهة النظر هذه أكثر في المجال المعرفي "أصول الفقه"، وهو مكان آخر إلى جانب علم اللغة حيث يجد المعتزلة ـ الذين لا مأوى لهم ـ ملاذاً من العالم الذي أصبح معارضاً لعلماء الكلام المنطقيّين بشكل متزايد. وقد استمرّوا ـ متخفين ـ ينذرون أنفسهم لدراسة دلالات اللغة في فرع ثانوي خاصّ من فروع المعرفة يسمّى "وضع اللغة" (يُنظر الفصل العاشر من هذا الكتاب).

الفصل التاسع

المنهج الدلالي الجديد في علم اللغة

(الجرجاني والسكّاكي وآراؤهما في المعاني)

واعلم أنّ تقديم الشيء على وجهيْن ـ تقديم يقال إنّه على نيّة التأخير وذلك في كلّ شيء أقررْته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل، كقولك: منطلقٌ زيدٌ وضرَبَ عَمراً زيدٌ. معلوم أنّ "منطلق" و"عَمراً" لم يخرجا بالتقديم عمّا كانا عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك وكون ذلك مفعولاً ومنصوباً من أجله كما يكون إذا أخّرت. وتقديمٌ لا على نيّة التأخير ولكن على أنْ تنقل الشيء عن حكم إلى حكم وتجعله باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كلُّ واحدٍ منهما أنْ يكونَ مبتدأ ويكون الآخر خبراً له فتقدّم تارة هذا على ذاك وأخرى ذاك على هذا. ومثاله ما تصنعه بزيد والمنطلق حيث تقول مرّة: زيدٌ المنطلق. وأخرى: المنطلقُ

زيدٌ. فأنت في هذا لم تقدّم المنطلق على أنْ يكون متروكاً على حكمه الذي كان عليه مع التأخير فيكون خبر مبتدأ كما كان بلْ على أنْ تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأً، وكذلك لم تؤخّر زيداً على أنْ يكون مبتدأ كما كان بلْ على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً. وأظهر من هذا قولنا: ضربتُ زيداً وزيد ضربته لم تقدّم زيداً على أنْ يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان، ولكن على أنْ ترفعه بالابتداء وتشغل الفعل بضميره وتجعله في موضع الخبر له. وإذ قد عرفت هذا التقسيم فإنّي أتبعه بجملة من الشرح.

واعلم أنّا لمْ نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري مجرى الأصل غير العناية والاهتمام. قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأنّهم يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم وهم بشأنه أعنى وإنْ كانا جميعاً يهمّانهم ويعنيانهم ولم يذكر في ذلك مثالاً. وقال النحويّون: إنّ معنى ذلك أنّه قد يكون من أغراض الناس في فعل ما أنْ يقع بإنسان بعيْنه ولا يبالون من أوقعه كمثل ما يعلم من حالهم في حال الخارجي يخرج فيعيث ويفسد ويكثر به الأذى، إنّهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه ولا يعنيهم منه شيء فإذا قُتل وأراد مريدٌ الإخبار بذلك فإنّه يقدّم ذكر الخارجي فيقول: قَتَلَ الخارجيَّ زيدٌ. ولا يقول قَتَلَ زيدٌ الخارجيَّ، لأنّه يعلم أنّ ليس للناس في أنْ يعلموا أنّ القاتل له زيد جدوى وفائدة فيعنيهم ذكره و يهمّهم ويتصل بمسرّتهم، ويعلم من حالهم أنّ الذي هم متوقعون له ومتطلعون إليه متى يكون وقوع القتل بالخارجي المفسد وأنّهم قد كُفوا شرّه وتخلصوا منه، ثم قالوا: فإنْ كان رجل ليس له بأس ولا يُقَدَّر فيه أنّه يقتُلُ فقتل رجلاً وأراد المخبر أنْ يخبر بذلك فإنّه يقدّم ذكر القاتل فيقول: قتل زيدٌ رجلاً. ذاك لأنّ الذي يعنيه ويعني الناس من شأن هذا القتل طرافته وموضع الندرة فيه وبُعده كان من الظن. ومعلوم أنّه لم يكن نادراً

وبعيداً من حيث كان واقعاً بالذي وقع به ولكن من حيث كان واقعاً من الذي وقع منه. فهذا جيّد بالغ إلا أنّ الشأن في أنّه ينبغي أنْ يُعرف في كلّ شيء قُدّم في موضع من الكلام مثلُ هذا المعنى ويفسّر وجه العناية فيه هذا التفسير. وقد وقع في ظنون الناس أنّه يكفي أنْ يقال إنّه قُدّم للعناية ولأنّ ذكره أهمّ، من غير أنّ يذكر من أين كانت تلك العنايةُ ولِمَ كان أهمّ. ولتخيّلهم ذلك قد صغُر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم وهوّنوا الخطب فيه حتى إنّك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلُّف ولم تر ظنّاً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه.

وكذلك صنعوا في سائر الأبواب فجعلوا لا ينظرون في الحذف والتكرار، والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه.

(الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمّد رشيد رضا، الطبعة السادسة، القاهرة 1960، ص82-83)

لقد أشرنا ـ في المقتطفات التي أوردناها في النظرية اللغوية عند سيبويه ـ إلى الحقيقة القائمة أنّ معاييره في تفسير بنية اللغة كانت منهجيّة بشكل غالب (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، إذ يذكر سيبويه الفروق الدلالية بين التراكيب اللغوية وكونها حافزاً للفروق النحوية ويعتمد على حكم الناطقين الأصليين باللغة في التمييز بين الجمل، لكنّ الفروق الدلالية في حدّ ذاتها لم تكن موضوع بحثه. وبقي هذا المنهج في التحليل اللغوي النموذج المتبع في معظم التقليد اللغوي الذي أعقب سيبويه. وقد حدث تحوّل كبير في المنهج اللغوي في القرن الحادي عشر الميلادي، حيث أُكّد على دور علم الدلالة في الدراسات اللغوية. وكان عالم الكلام النحوي والناقد الأدبي "عبد القاهر الجرجاني" (المتوفى سنة 1078 ميلادية) واحداً من القوى الدافعة خلف هذا التحوّل. عاش الجرجاني معظم حياته في مقاطعة جرجان الفارسية، وكان

شيخه الوحيد في النحو ابن أخي النحوي المعروف أبي علي الفارسي (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). وعلى الرغم من حقيقة أنّه عمل خارج التخصّص الرئيس لعلم اللغة ولم يزر البصرة أو بغداد مطلقاً، إلا أنّه أفلح في تأسيس حلقته الخاصّة من التلاميذ في هذه القاعدة الأمامية للحضارة العربية وأن يرسي دعائم شهرته كونه عالماً في اللغة وبلاغياً طبقت شهرته آفاق العالم الإسلامي برمّته. ومن أشهر أعماله الرسالتان اللتان تتناولان البلاغة: "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة". كما أنّه كتب ـ فضلاً عن هذه الكتب ـ شرحاً مهمّاً جداً على مقدّمة أبي علي الفارسي إلى علم اللغة تعرف بـ "الإيضاح"، كما ألف كتاباً منهجياً في التحكّم بالكلمات في اللغة.

إنّ الغرض الجوهري من مؤلفات الجرجاني يركّز على إهمال معظم العلماء لعلم الدلالة. على أيّة حال، كان علماء الكلام يمثلون أهدافه الرئيسة التي يصبّ عليها اللوم وليس علماء اللغة. ويصبح سبب لومه لهؤلاء العلماء واضحاً عندما نأخذ بنظر الاعتبار حقيقة أنّه في أعماله الرئيسة يتعامل الجرجاني مع الغرض الديني في إعجاز القرآن الكريم. وكان هذا الغرض يعالج ـ من القرن التاسع الميلادي وما بعده ـ على يد علماء الكلام ضمن سياق نظرياتهم عن النبوة، ويعتقد المسلمون بشكل عام أنّ النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يأت إلا بمعجزة واحدة: على الرغم من أنّه لم يكن يقرأ أو يكتب فقد جاءه التنزيل الحكيم الذي كان أسلوبه يفوق أيّة كتابات يؤلفها البشر. وتمتاز عقيدة إعجاز القرآن بأنّ لها أهمّية خاصّة عند علماء الكلام (الفقهاء) المعتزلة، لا سيّما أنّهم يعتقدون أنّ القرآن مخلوق (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) كما يهتمّون بشكل خاصّ بتبيان أنّ الخصائص الرفيعة للقرآن الكريم هي جزء من خلق الله عزّ وجلّ.

وقد شكّلت مؤلفات الجرجاني إسهاماً كبيراً في المناظرة في إعجاز القرآن، بيد أنّه لم يكن أوّل مؤلف يبحث في الأسلوب المعجز في النصّ المنزل. وقد حاول علماء الكلام (الفقهاء) ونقاد الأدب في القرنيْن التاسع

والعاشر الميلادييْن ـ وكان الكثير منهم من المعتزلة ـ أن يعرّفوا بدقة ماهية الخصائص الرفيعة للقرآن الكريم. وتتصادف هذه المناقشة مع الجدل الدائر بين نقاد الأدب على تقييم الأعمال الأدبية. لقد كانت المفاهيم المركزية في هذا الجدل تركّز على المعنى واللفظ، لعبت هذه الثنائية دوراً أساسياً في تاريخ النحو العربي. وقد رأينا آنفاً في المناظرات بين المنطقيّين والنحويّين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) أنّ الغموض المتأصّل في المصطلحيْن "المعنى" و"اللفظ" كان حجر العثرة الرئيس الذي يحول دون التفاهم بين الفريقيْن. فالمعاني ـ عند المنطقيّين ـ هي الأفكار المنطقيّة التي تدلّ عليها الألفاظ، أمّا بالنسبة للنحويّين فالمعاني تتطابق مع وظائف المفردات. وقد نتج بعض الإرباك بسبب حقيقة أنّ النحويّين استمرّوا في استخدام كلمة "معاني" كذلك بالمعنى الذي اكتسبته هذه المفردة في التفاسير الأولى للقرآن الكريم، أي قصد المتكلم (ينظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب).

ويبدو أنّ النزعة العامّة ـ في المناقشات بين نقاد الأدب ـ هي النظر إلى المعاني من حيث كونها الأفكار أو المواضيع الخاصّة بالقصيدة أو النصّ الأدبي. وتتوافر هذه الأفكار لأيّ شخص كان، بينما يحدّد اختيار الألفاظ ـ أي التعبير عن هذه الأفكار باللغة ـ جودة العمل الأدبي.

يرفض الجرجاني بإصرار هذا الموقف تجاه النقد الأدبي. ومن وجهة نظره كان التركيز على الألفاظ في النصّ ـ سواء أكان عملاً أدبياً أم القرآن الكريم نفسه ـ السبب الرئيس لما يسمّيه "إفساد الذوق واللغة". وفي رأيه أنّ المعنى هو ما يحدّد جودة الأسلوب، ومن السخف أن نعزو جودة البلاغة إلى التعبير في حدّ ذاته:

> واعلم أنّك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحداً، وهو ظنّهم الذي ظنّوه في اللفظ، وجعْلهم الأوصاف التي تجري عليه كلها أوصافاً له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركهم أنْ يميّزوا بين ما كان وصفا له في نفسه، وبين ما كانوا قد أكسبوه إيّاه من أجل أمر عَرض في معناه.

[ثمّ يبيّن الجرجاني أنّ الفصاحة لا تأتي مع التطبيق الصحيح لقواعد النحو أو في تجنّب اللحن وحسب، ويستنتج أنّ هذه الأمور ضرورية ولكنها ليست شروطاً كافية لجودة النص، ثمّ يستنتج قائلاً:]

ومن العَجَب أنّا إذا نظرنا في الإعراب وَجدْنا التفاضل فيه محالاً، لأنّه لا يُتصَوَّر أنْ يكون للرفع والنصب في كلام مزيّة عليهما في كلام آخر، وإنّما الذي يتصوّر أنْ يكون هنا كلامان قد وقع في إعرابهما خلل، ثم كان أحدهما أكثر صواباً من الآخر، وكلامان قد استمرّ أحدهما على الصواب ولم يستمرّ الآخر، ولا يكون هذا تفاضلاً في الإعراب، ولكن تركاً له في شيء واستعمالاً له في آخر.

(الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص256)

وتتمثل أصالة الجرجاني من حيث كونه عالماً في البلاغة في أنّه ربط رأيه في المعنى ـ كونه العامل المحدّد في جودة النصّ ـ بالبعد اللغوي، وذلك بالنظر في المعنى ليس بمعزل بلْ دائماً كما يدرك ضمن نصّ متجانس، ويمثل "النظم" الفكرة الرئيسة في كلا الكتابين "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وقد حاول في هذين العمليْن أن يعرّف هذا المبدأ على وفق ضوابط علم اللغة.

وطالما أنّه ربّما كان يكتب بشكل رئيس لجمهور القرّاء من المعتزلة، فقد رغب في التأثير فيهم عن طريق الحاجة إلى دراسة ـ ليس علم الكلام (الفقه) وحسب ـ بل كذلك التفاصيل الدقيقة في النحو والنظرية الأدبية على وجه الدقة لكي يتحسّن فهمهم لإعجاز القرآن الكريم. إنّ الذي يقترح فعله هو دعم هذا الاعتقاد بالحجج المأخوذة من النظرية اللغوية. وكانت النقطة الرئيسة لديه أنّه لا يكفي القول إنّ القرآن لا يُضاهى بسبب أسلوبه أو نظمه، بل ينبغي ذكر جميع النواحي الخاصّة لهذا الأسلوب.

ولأجل تفعيل هذا البرنامج، ينبغي إصلاح النحو أوّلاً: وبدلاً من التأكيد المعتاد على الخواصّ الشكلية للتراكيب النحوية يجب أن يحوّل النحويون اهتمامهم إلى المصدر الحقيقي للتفوّق والبلاغة، وهو معنى النصّ، ولكي ننظر إلى اللغة من هذا المنظور فقد كان من الضروري أن نفتش عمّا هو أبعد من مستوى الكلمة المفردة. لا يمكن أنْ تكون الكلمات بليغة في حدّ ذاتها، ولكنّها بحاجة إلى سياق. وعندما يترتب السياق بالشكل الصحيح ـ أي النظم ـ يمكن أن تكون هناك بلاغة وتفوّق في الأسلوب. ويشير الترتيب الصحيح في هذا السياق إلى التوافق بين المعاني في الذهن والكلمات في الجملة. وقد اختلف الجرجاني من هذه الناحية بشكل مطلق مع المعتزلة الذين عزلوا المعنى كونه الكلام الداخلي عن المعنى كونه خاصّية من خصائص العبارة اللغوية. كما أنّ الجرجاني يختلف عن معظم الكتّاب الآخرين الذين كتبوا عن البلاغة ـ في نقطة أخرى أيضاً: فقد جعل التوافق بين المعنى واللفظ شرطاً للتطبيق الصحيح لقواعد النحو. ومن هنا يأتي اهتمامه بالتفاصيل في ترتيب الكلمات، الذي ينبغي أن يعكس السلم الهرمي في الذهن؛ وقد وضح هذا المبدأ بشكل واف في المقطوعة المقتبسة في مستهلّ هذا الفصل.

لا يتردّد الجرجاني عند تحليله الأسلوب أن ينتقد سيبويه على تركيزه حصراً على المعايير النحوية. كما أنّ بعض الأمثلة الواردة في الاقتباس أعلاه قد وردت في الفصول الأولى أمثلة على الطريقة التي اعتمد فيها النحويّون العرب على المعايير الشكلية في تحليلهم النحوي للغة. ولم تسهم الاهتمامات الدلالية في تحديد تحليلهم ولو أنّها لم تكن بالطبع غائبة، وهذا أمر أكيد. وفي المثال المتعلق بتقديم المكوّنات فإنّ سيبويه يعرف مسبقاً أنّ هناك فرقاً دلالياً بين الجملتين: "ضَرَبْتُ زيداً" و"زيد ضَرَبْتُه". والمسألة هنا هي أنّ هذا الفرق الدلالي لم يكن ذا أهمّية عظيمة عنده: فهو يرى أنّه واضح بذاته ولأنّ الناطق الأصلي باللغة يميّزه فوراً. وكان الفرق في ترتيب

الكلمات يمثل عنده بمثابة العلامة على العناية والاهتمام لدى المتكلم، الذي يبيّن عن طريق موقع المكوّنات في الجملة أهمّيتها النسبية في ذهن المتكلم. أمّا بالنسبة للنحوي فإنّ الأمر المهمّ هو أن يحلل الفروق الشكلية التي جعلت هذا الفرق الدلالي ممكناً.

عندما تكون هناك صيغتان نحويتان متباينتان لتركيب لغوي معيّن، فإنّ سيبويه يحاول تفسير هذا الفرق بوساطة العلامات الإعرابية، ولكنّه لم يبدِ أيّ اهتمام بالفرق في علم الدلالة؛ ومن الناحية الأخرى، عندما لا يؤثر الحرف مثلاً في العلامات الإعرابية في الكلمات الأخرى الموجودة في الجملة، فإنّ مثل هذا الحرف لا يستحقّ أيّة معالجات مفصّلة، فمثلاً الحرف "إنّما" الذي يمتاز بمجال دلالي معقد ولكنّه لا يمارس أيّة سيطرة على المكوّنات الأخرى في الجملة. والمثال الآخر يختصّ بحروف العطف "الواو" و"الفاء" وكلاهما حرفا عطف ولكنّ بينهما فروقاً في درجة الربط بين العبارات التي يربطانها. وتأخذ مثل هذه المواضيع ـ في أعمال الجرجاني ـ أهمّية قصوى، ونراه يكرّس مقطوعة طويلة لشرح الوظائف المتعدّدة للحرف "إنما".

وحيثما وجد فرق في الصياغة بين تركيبيْن، فإنّ فرضيّة الجرجاني الرئيسة أنّ هذا الفرق يستلزم فرقاً في المعنى. وينأى بنفسه بوضوح عن "النحويّين" ـ بمن فيهم سيبويه ـ لأنّهم أهملوا هذه الناحية من استخدام اللغة.

إنّ زيداً ليفعلُ إنّ زيداً لفاعلٌ

تستخدم الجملة الأولى الفعل المضارع، بينما تستخدم الثانية اسم الفاعل للتعبير عن مفهوم الإخبار. ويعدّهما سيبويه مترادفيْن، ويستخدم هذا الترادف واحدة من الحجج في جواز قبول الفعل المضارع العلامات الإعرابية (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، كما أنّ الفعل المضارع واسم الفاعل كليهما يؤدّيان الوظيفة نفسها. ويؤكّد الجرجاني ـ من ناحية أخرى ـ أنّ هناك

فرقاً دلالياً كبيراً بين الجملتيْن: فالفعل يعبّر دائماً عن الحركة، بينما تعبّر الصيغة الاسمية لاسم الفاعل عن الحالة:

وإذ قد عرفت هذا الفرْق، فالذي يليه من فروق الخبر: هو الفرْق بين الإثبات إذا كان بالاسم، وبينه إذا كان بالفعل. وهو فرْق لطيف تمسّ الحاجة في علم البلاغة إليه. وبيانه: أنّ موضوع الاسم على أنْ يثبت به المعنى للشيء، من غير أنْ يقتضي تجدّده شيئاً بعد شيء. وأمّا الفعل فموضوعه: على أنّه يقتضي تجدّد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء. فإذا قلت: زيدٌ منطلقٌ. فقد أثبت الانطلاق فعلاً له، من غير أنْ تجعله يتجدّد، ويحدث منه شيئاً فشيئاً، بلْ يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: زيدٌ طويلٌ. وعمرو قصيرٌ. فكما لا يُقصد ههنا إلى أنْ تجعل الطول أو القصر يتجدّد ويحدث بلْ توجبهما وتثبتهما فقط، و تقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرّض في قولك: زيدٌ منطلقٌ لأكثر من إثباته لزيد.

(الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص121-122)

والمثال الآخر ـ كما ذكرنا أعلاه ـ يتعلق بترتيب الكلمات في الجملة، وحسب ما يرى سيبويه، فإنّ في الجملة الاسمية المكوّنة من كلمة معرفة وكلمة أخرى نكرة، تصبح الكلمة المعرفة مبتدأ والكلمة النكرة خبراً. كما في المثال الآتي:

زيدٌ منطلقٌ

مبتدأ خبر

ولكن عندما تكون في الجملة كلمتان معرفتان فإنّه يؤكّد أنّ الأمر متروك للمتكلم ليقدّم الواحدة على الأخرى، بحيث تصبح الجملتان:

المنطلقُ زيدٌ / زيدٌ المنطلقُ

متطابقتين في المكانة، وهنا مرّة أخرى يعتقد الجرجاني أنّ النحويّين لم يفهموا الاستخدام الفعلي للغة ولم يحللوه، لأنّ الجملتين لهما معنى مقصود مختلف. وفي المقتطفات المذكورة أعلاه، فإنّ الجرجاني يتطرّق إلى موقع المفعول به ويناقشه بالطريقة نفسها: فإنّ الجملة التي فيها ترتيب الكلمات (فعل ـ مفعول به ـ فاعل) تعبّر عن قصد مختلف عن الجملة التي فيها ترتيب الكلمات (فعل ـ فاعل ـ مفعول به).

وقد رأينا آنفاً (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) أنّ التمييز الأساسي جداً في النحو العربي يقع بين نوعين من الجمل: الجمل الاسمية والجمل الفعلية. تتكوّن الجملة الاسمية من المبتدأ والخبر، بينما يكون في الجملة الفعلية فعل وفاعل. ويقدّم هذا التمييز في كتاب سيبويه "الكتاب" على أساس الفرق في السلوك النحوي بين النوعيْن من الجمل كما في المثاليْن: "زيدٌ ضَرَبَ" و"ضَرَبَ زيدٌ" في الجملة الأولى فقط يكون هناك توافق بين الاسم والفعل (كما في الجمل التي فيها جمع مثلاً "الزيدون ضَرَبوا/ ضَرَبَ الزيدون). لهذا السبب عُدّت كلمة "زيد" في الجملة الأولى مبتدأً، بينما تعرب كلمة "زيد" في الجملة الثانية فاعلاً. وضمن إطار الإعراب المنطقي، كما في مؤلفات الفارابي مثلاً (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، فإنّ الجملتين تعربان جملاً خبرية وتحتويان على المكوّنين ذاتهما: أي المبتدأ والخبر. ويترجم الفارابي المصطلحين اليونانيين "الموضوع" و"المحمول" ليحلاّ محل مفهوميْ المبتدأ والخبر، ولم يُعر انتباهاً مطلقاً إلى الفروق النحوية بينهما في اللغة العربية.

وفي إعراب الجرجاني فإنّ دور المبتدأ ـ في الجملة ـ يُعرب بتفصيل أكبر. فالمتكلم يستخدم الاسم في محل تقديم لأنّه يريد أن يلفت الانتباه إلى ذلك الاسم كونه البؤرة في الجملة. وتمثل النتائج النحوية المترتبة على ذلك المحل علامة لهذا الفرق، وليست البؤرة في الإعراب النحوي.

وقد تبنّى كتّاب متأخّرون دعوة الجرجاني لضمّ علم الدلالة في علم

اللغة، وكانوا يهدفون إلى تنظيم جديد لهذه العلوم. ومن أشهر هؤلاء الكتّاب كان السكّاكي (المتوفى سنة 1229 ميلادية) الذي ألف كتاب "مفتاح العلوم" وذكر فيه مصطلح "علم الأدب" باعتباره اسماً لعلم جديد، وكان الغرض منه أن يحتضن جميع العلوم التي كانت تتعامل بطريقة أو بأخرى مع اللغة. وتوحي كلمة "أدب" في الحضارة العربية بمزيج من السمات التي يحتاج الأديب أن يمتلكها لكي يتمكّن من أداء وظيفته كونه أديباً. وقد أصبحت هذه الكلمة في اللغة العربية الحديثة تستخدم مرادفة للمفهوم الغربي لكلمة "الأدب"، بيْد أنّها كانت في الحضارة العربية الكلاسيكية تعبّر عن مفهوم أوسع بكثير، إذ كان يشمل ـ من بين أمور كثيرة ـ المعرفة بالشعر، ومعرفة تاريخ العرب، والقدرة على الكلام البليغ والفصيح واستخدام الكلمات المصقولة، والقدرة على المشاركة في الأحاديث البارعة، وكذلك الأخلاق الحميدة عامّة التي يتوقعها المرء في الأديب، وهو بذلك مزيج بين مفهوم الرجل النبيل عند الإنجليز ومفهوم "حملة الأقلام" عند الفرنسيين.

وفي تصنيف السكّاكي للعلوم كانت كلمة "أدب" هي المصطلح الذي اختاره ليعبّر عن العلم الجديد، أي علم الأدب. وكان يشمل العلوم الفرعية الآتية: علم الصرف وعلم النحو وعلمي المعاني والبيان. ويمثل العلمان الأوّل والثاني الميدان التقليدي لعلم اللغة كما أسّس ذلك سيبويه (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وتتكوّن الفكرة المبتكرة هنا من القسم الثالث الذي يضمّ علميْ المعاني والبيان. وفي مقدّمة السكّاكي للقسم الثالث هذا يشرح لنا الغرض من هذيْن العلميْن فيقول:

> اعلم أنّ علم المعاني هو تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره.

(السكّاكي، مفتاح العلوم،
تحقيق نُعيم زرزور، بيروت 1983، ص161)

ثمّ يورد أمثلة على نوع التراكيب اللغوية التي يدرسها علم المعاني. فعندما تسمع أحداً يقول: "إنّ زيداً منطلقٌ" فإنّك تعلم أنّ المتكلم يريد أنْ يبعد أيّ شكّ أو يرفض أيّ نكران لحقيقة أنّ زيداً منطلقٌ. ومن الناحية الأخرى، عندما يقول "زيدٌ منطلقٌ" فإنّه يريد التوكيد على مغادرة زيد. وبمعنى آخر، إنّ أنواع المعاني التي تدرس في هذا العلم ترتبط بالطريقة التي يترجم فيها المتكلم قصده باختياره التركيب اللغوي، حيث تصبح الوظيفة البراغماتية للغة وسياق الموقف هما العاملان المهمّان اللذان يمليان اختيار التركيب اللغوي.

وعلم البيان هو العلم المصاحب لعلم المعاني. ويعرّفه السكّاكي بقوله:

> وأمّا علم البيان: فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه، وفيما ذكرنا ما ينبّه على أنّ الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى، وتقدّس من كلامه، مفتقرٌ إلى هذيْن العلميْن كلّ الافتقار.

(السكّاكي، مفتاح العلوم، ص162)

ويمثل علم البيان اللمسة الأخيرة في نقل المعلومات ولا يمكن فصله عن علم المعاني. وكما رأينا في الفصول السابقة من هذا الكتاب، كان البيان غالباً ما يستخدم للتعبير عن "المعنى الصريح" في النصّ، أو تفسير النصّ عند المفسّرين. ولكن في سياق تصنيف السكّاكي الجديد للعلوم أصبح البيان يعني استخداماً مجازياً للغة. ويتصدّى في هذا الجزء من مؤلفاته إلى المواضيع مثل التشبيه والاستعارات والمحسّنات اللفظية والبديعية.

ولم يستطع الذين كتبوا في النحو في الأزمنة المتأخّرة - حتى عندما استمرّوا باتباع مناهج النحو الفني كما أرسى أسسها سيبويه - أن يتجنّبوا تماماً النزعة الجديدة التي بدأها الجرجاني، فمثلاً من بين أعمال ابن هشام

(المتوفى سنة 1360 ميلادية) الذي ألف عدداً من الرسائل التقليدية في النحو وشرحاً لألفية ابن مالك ـ كما فعل الكثير من المؤلفين الآخرين ـ نستطيع أن نجد أيضاً مصنّفاً بعنوان "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب". ويقدّم ابن هشام في هذا الكتاب صورة لعلم اللغة المختلف تماماً. وفي مقدّمة "المغني" يخبر القارئ أنّه بعد أن عكف على دراسة الكثير من الكتب في الإعراب وجد أنّها جميعاً تشترك في شيء واحد: الإفراط في الإطالة؛ ويرى أنّ مردّ ذلك إلى ثلاثة أمور: إنّ المؤلفين يميلون إلى تكرار أنفسهم من غير ضرورة، وإنّهم ضمّنوا مؤلفاتهم مواضيع لا علاقة لها بالإعراب، وإنّهم كانوا يجهدون أنفسهم في توضيح الواضح. ولعلّ الحقيقة التي لا مراء فيها أنّ معالجته للإعراب باللغة العربية وكذلك وظائف أو معاني الحروف كانت أصيلة بجلاء، وذلك بتضمينها أنواع المسائل الدلالية التي ناقشها المؤلفون من أمثال الجرجاني والسكّاكي.

إنّ تقديم العناصر الدلالية ـ أو إعادة تقديمها ـ في المناظرات الخاصّة باللغة تتوافق مع الحاجة التي شعروا بها بعمق إلى تحرير النحو من قيود التخصّص الفني. وبهذا المعنى فإنّ أفكار الجرجاني كانت طريقة واحدة فقط في التعبير عن الشعور بعدم الرضا تجاه السبل التي كان علم اللغة يسلكها في تطوّره، وقد عبّر عن هذا الشعور أيضاً ابن مضاء القرطبي الذي كان يشكو من التمارين الصرفية عديمة الفائدة والمناقشات النظرية التي لا علاقة لها باللغة الحيّة (يُنظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب). والطريقة الأخرى للتعبير عن هذا الشعور شكوى ابن خلدون من انعدام الرغبة في الأدب التي وجدها لدى الكثير من الذين ألفوا في النحو. وكان النحو في بداية الأمر عبارة عن مزيج من الخبرة في ميدان الشعر، وكان النحوي أديباً وهو المفكّر ذو الثقافة العالية يستقبله الحاكم في قصر الخلافة ليأنس الناس بحديثه المهذب. بيّد أنّ النحو أصبح في القرون المتأخّرة علماً جافاً يتجاذبه المعلمون. ويقارن ابن خلدون بين كتاب سيبويه "الكتاب" ـ الذي لم يقيّد

نفسه بالقواعد النحويّة ولكنه يعجّ بالاقتباسات من الشعر والأمثلة السائرة المأخوذة من القبائل العربية في العصر الجاهلي ـ مع مؤلفات النحويّين المتأخّرين المولعين فقط بصياغة القواعد. وهناك استثناء ملحوظ يمثل النحويّين في إقليم ابن خلدون من العالم الإسلامي ـ أي إسبانيا المسلمة ـ الذين احتفظوا ببعض الحبّ للغة وكونها وعاءً حيّاً للأدب وليست مجموعة من القواعد وحسب.

الفصل العاشر

السمة الاصطلاحية في اللغة: علم "وضع اللغة"

في الأحكام الكُلية للغات

اعلم: أنّ البحث إمّا أنْ يقعَ عن ماهيّة الكلام، أو عن كيفية دلالته، ولمّا كانت دلالته وضعية: فالبحث إمّا أنْ يقع عن الواضع، أو (عن) الموضوع، أو عن الموضوع له، أو عن الطريق الذي به يعرفُ الوضعُ.

البحث عن ماهيّة الكلام

اعلم أنّ لفظة "الكلام" عند المحققين ـ مِنّا ـ تُقالُ بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة.

والمعنى الأوّل ممّا لا حاجة في "أصول الفقه" إلى البحث عنه.

إنّما الذي نتكلم فيه القسم الثاني.

فقال أبو الحسين: (الكلام) هو: "المنتظمُ من الحروف

المسموعة المُتميّزة المُتواضَع عليها"، وربّما زيدَ فيه فقيل: إذا صَدَرَ عن قادرٍ واحدٍ.

[ثمّ يناقش الرازي تعريف اللغة ويستمرّ في البحث عن مسألة واضع اللغة، فيستنتج أنّ ليس هناك أدلة قطعية على الأصل البشري أو الإلهي للغة، لذلك فالحلّ الوحيد يكمن في الامتناع عن الحكم على هذه المسألة].

في البحث عن الموضوع

اعلم أنّ الإنسان الواحد (لمّا خُلق بحيثُ) لا يمكنهُ أنْ يستقلّ ـ وحده ـ بإصلاح جميع ما يحتاجُ اليه، فلا بدّ من جمع عظيم ليعين بعضُهم بعضاً، حتى يتمّ لكلّ واحدٍ منهم ما يحتاجُ اليه فاحتاج كل واحدٍ منهم إلى أنْ يُعَرِّف صاحبَهُ ما في نفسه من الحاجات.

وذلك التعريفُ لا بدّ فيه من طريقٍ، وكان يمكنهم أنْ يضعُوا غير الكلام مُعَرِّفاً لما في الضمير: كالحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة ـ معرِّفات لأصناف الماهيّات؛ إلا أنّهم وجدوا جعلَ الأصوات المتقطعة طريقاً إلى ذلك، أولى من غيرها.

البحث عن الموضوع له

وفيه أبحاث (أربعة):

(الأوّل): الأقرب أنّه لا يجب أنّ يكون لكلّ معنى لفظ يدلّ عليه. بلْ ولا يجوز، لأنّ المعاني التي يمكن أنْ يُعقل كلّ واحدٍ منها غير متناهية ـ فلو وجب أنْ يكون لكلّ معنى لفظٌ (يدلّ عليه) ـ لكان ذلك إمّا على الانفراد، أو على الاشتراك.

والأوّل باطلٌ؛ لأنّه يفضي إلى وجود ألفاظ غير متناهية.

والثاني باطلٌ ـ أيضاً ـ؛ لأنّ تلك الألفاظ المشتركة إمّا أنْ

يوجد فيها ما وُضِع لمعانٍ غير متناهية، أو لا يكون كذلك.

والأول باطلٌ؛ لأنّ الوضع لا يكونُ إلا بعد التعقل، وتعقلُ أمور غير متناهية على التفصيل محال في حقنا. إذا كان كذلك: امتنع منّا وقوع التخاطب بمثل ذلك اللفظ.

والثاني يقتضي أنّ تكون مدلولات الألفاظ متناهية، لأنّ الألفاظ إذا كانت متناهية، ومدلول كلّ واحدٍ (منها) متناه، فَضمُّ المتناهي إلى المتناهي مرّاتٍ متناهية لا يفيد إلا التناهي. فكان الكل متناهياً: فمجموع ما لا نهاية له غيرُ مدلولٍ عليه بالألفاظ.

إذا ثبت هذا الأصل ـ فنقولُ:

المعاني على قسمين: منها ما تكثُر الحاجة إلى التعبير عنه، ومنها ما لا يكون كذلك.

فالأوّل: لا يجوز خُلُوُّ اللغة عن وضع اللفظ بإزائه؛ لأنّ الحاجة لمّا كانت شديدة ـ كانت الدواعي إلى التعبير عنها متوفرة، والصوارف عنها زائلةٌ. ومع توفر الدواعي (إلى التعبير عنها)، (وارتفاع) الصوارف يجبُ الفعلُ. وأمّا الأمور التي لا تشتدُّ الحاجة إلى التعبير عنها، فإنّه يجوز خُلُوُّ اللغة عن الألفاظ الدالةِ عليها. . .

البحث الثالث

في أنّ الألفاظ ما وُضِعت للدلالة على الموجودات الخارجية بلْ وضعت للدلالة على المعاني الذهنية.

والدليل عليه: أمّا في الألفاظ المفردة ـ فلأنّا إذا رأينا جسماً بعيداً، وظنناه صخرة: سمّيناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنّه حيوان، لكنّا ظنناه طيراً: سمّيناه به، فإذا ازداد القربُ وعرفنا أنّه إنسان: سمّيناه به. فاختلاف الأسامي عند اختلاف الصور الذهنية، يدلّ على أنّ اللفظ لا دلالة إلا عليها.

وأمّا في المركّبات ـ فلأنّك إذا قلت: (قامَ زيد) فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد، وإنّما يفيد: أنّك حكمت بقيام زيد، وأخبرت عنهُ. ثم إنْ عرفنا (إنّ) ذلك الحكم مبرّء عن الخطأ فحينئذ: نستدلّ به على الوجود الخارجي، فأمّا أنْ يكون اللفظ دالاً على ما (في) الخارج، والله أعلم.

(الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، ستة أجزاء، الرياض 1979، الجزء الأوّل، ص233-236؛ 261؛ 265-267؛ 269-271)

إنّ المقتطفات المذكورة أعلاه مقتبسة من كتاب "المحصول في علم أصول الفقه" لمؤلفه الرازي (المتوفى سنة 1209 ميلادية) وهو من كبار مفسّري القرآن الكريم. ويُعَدّ هذا الكتاب واحداً من كتب الخلاصات الوافية في هذا العلم حيث أصبح متوافراً في العقود القليلة الأخيرة وقد مكّننا ذلك من التعرّف إلى هذا العلم، أمّا المؤلف فهو فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اشتهر بتفسيره الكبير للقرآن الكريم وعنوانه "مفاتيح الغيب"، ويمثل واحداً من مصادر المعرفة الثرّية في مجال التفسير الإسلامي.

وتحتوي المقدّمة إلى التفسير قسماً كبيراً عن علم اللغة يتطرّق فيه المؤلف إلى أنواع المواضيع ذاتها التي تناولها النحويّون المعتزلة كالزجّاجي (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) وابن جنّي (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). كما أنّ الخلاصة الوافية التي يقدّمها الرازي في "أصول الفقه" تتضمّن قسماً كبيراً عن علم اللغة، بيْد أنّه يقيّد نفسه هنا بالمواضيع اللغوية التي لها صلة وثيقة بالأفكار الفقهية.

وقد لا يتوقع المرء قطعاً ـ من اسم العلم "أصول الفقه" ـ أن يولي هذا العلم اهتماماً خاصّاً للغة. مع ذلك فإنّ نظرة خاطفة إلى فهرس محتويات كتاب "المحصول" تكفي لنتبيّن منها أنّ جزءاً كبيراً من المداولات النظرية للأصوليّين (أي أولئك الذين يتعاملون مع أصول الفقه) قد كُرّس لدراسة

اللغة. وقد أدرجنا في الجدول رقم (10-1) أدناه مواضيع الأبواب التسعة التي تشكّل القسم الخاصّ باللغة، الذي يصل إلى ثلاثمائة وأربعين صفحة في النسخة المطبوعة.

الجدول رقم (10-1)
المواضيع الواردة في القسم الخاصّ باللغة في كتاب «المحصول» للرازي

الباب	الموضوع
الأوّل	"في الأحكام الكليّة للغات" وفيه أنظار (في البحث عن ماهيّة الكلام، والواضع، والموضوع، والموضوع له، وكون اللفظ موضوعاً لمعناه)
الثاني	في تقسيم الألفاظ (باعتبار دلالته على معناه، ودلالته على لفظ)
الثالث	في الأسماء المشتقة
الرابع	في أحكام الترادف والتوكيد
الخامس	في الاشتراك
السادس	في الحقيقة والمجاز
السابع	في التعارض الحاصل بين أحوال اللفظ
الثامن	في تفسير حروف تشتد الحاجة في الفقه إلى معرفة معانيها
التاسع	في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) على الأحكام

وتصبح العلاقة واضحة بين أصول الفقه ودراسة اللغة عندما نطلع على تطوّر هذا العلم. وقد رأينا آنفاً (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) أنّه في القرن التاسع الميلادي أخذت المدرسة الفقهية عند المعتزلة مقاليد السيادة في الفقه الإسلامي لبعض الوقت. وبعد فشل هيئة التحقيق "المحنة" - وهي عبارة عن التحقيق الذي أثاره الخليفة العباسي المأمون - فقد المعتزلة سلطانهم وصار الناس يبغضونهم، على الصعيدين في الفقه الرسمي، حيث وصموا أنّهم من أصحاب البدع ولدى جمهور العامّة من الناس كذلك. ولم يُسمح لهم بالتدريس في مدارس الفقه، وكانت هناك الكثير من الحوادث

التي اتهم فيها العلماء بميلهم إلى المعتزلة وهُدّدوا على يد الرعاع عندما حاولوا إلقاء خطب الوعظ في الجوامع.

ولا يعني هذا أنّ المعتزلة أصبحوا طائفة ممنوعة، ولكنّه لمْ يكن من الحكمة بالتأكيد في بعض المناطق أن يعلن المرء عن مناصرته لمبادئ المذهب المعتزلي، والأهمّ من كل ذلك مسألة خلق القرآن، وعندما أصبح المعتزلة غير مرحّب بهم في الفقه فقد وجدوا سبلاً أخرى يروّجون بها لأفكارهم. وقد وجد الكثير من المعتزلة في النحو قناة جديدة لنظرياتهم: كان الكثير من مشاهير النحويّين في القرنيْن التاسع والعاشر الميلاديّيْن يحملون أفكار المعتزلة. وكان أثرهم أكبر بكثير في العلم الجديد الذي تطوّر في القرن العاشر، أي "أصول الفقه". ولا نعرف بالضبط متى انتشرت الرسائل الأولى في هذا العلم، وقد ألفت أهم الأعمال في أصول الفقه في النصف الثاني من القرن العاشر والقرن الحادي عشر الميلاديّيْن.

لقد أصبح مصطلح "أصول" يستخدم في ميادين المعرفة الأخرى في الفترة الزمنية ذاتها كونه مصطلحاً فنياً، فمثلاً استخدمه الزجّاجي في كتابه "الإيضاح" (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) للتعبير عن القواعد الأساسية للغة، كما تم تفصيلها في الرسائل الميدانية في النحو. كما يسمّي ابن السرّاج المرتبة الأولى من الشروح اللغوية بالأصول، وقد أطلق على مؤلفه الرئيس عنوان "كتاب الأصول". أمّا في علم الكلام، تميّز كتاب "أصول الكلام" ـ وكذلك في الرسائل النحوية المتأخّرة "أصول النحو" ـ بالمكانة نفسها التي بلغتها أصول علم الفقه، فقد أصبح هذا المصطلح يعني في هذه السياقات المبادئ المعرفية أو معايير المعرفة في العلوم. وشمل النظام السائد للمعايير طرق التفكير المنطقي في القياس، وإجماع العلماء، والدليل بالنصّ، والاستخدام المقبول.

وعلى الرغم من أنّ التأثير المعتزلي كان واضحاً في معظم الرسائل التي ألفت في أصول الفقه، إلا أنّ الأصوليين لم يكونوا كلهم من المعتزلة، ولم

يكن مؤلف كتاب "المحصول" معتزلياً إطلاقاً. مع ذلك فإنّ التوكيد على المسائل اللغوية ـ التي أدخلها المعتزلة في دراسة الأصول الفقهية ـ غيّر إلى درجة كبيرة منظور علم الأصول. وقد أصبحت الفكرة المركزية في المداولات النظرية لعلماء الفقه هي "الوضع"، وهو مصطلح مشتقّ من المناظرات التي دارت عن أصل اللغة (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)، ولكنه فقد دلالته التاريخية وأصبح يعني السمة الراسخة للغة. وكانت هذه السمة الراسخة أو سمة الوضع في اللغة كلّ ما يحتاجه علماء الفقه لبرنامجهم الخاصّ باشتقاق جميع القواعد الفقهية بالطرق المقبولة من النصوص. وقد ارتبطت سمة الوضع في اللغة بالأفكار الخاصّة بأصل اللغة، بيْد أنّ الشكل الدقيق لذلك الأصل قد أصبح لا علاقة له بموضوع النقاش. وقد ناقش الرازي مثلاً هذه المسألة ـ في خلاصته الوافية ـ بإيجاز معتاد ثم تخلص منها كونها لا توصل إلى نتيجة. وفي بداية الفصل الثاني من القسم الخاصّ بالمسائل اللغوية في كتاب "المحصول" (في البحث عن الواضع) يوضّح الرازي أنّ الكلمات يمكن أن تدلّ على المعاني إمّا بنفسها أو بالاصطلاح، وفي أيّ من الحالتيْن فإنّ فعل الوضع قد يكون من أصل بشري أو إلهي أو كليهما. وقد ركّز في هذه المناقشة بشكل كبير على المسألة المعرفية. وفي نهاية الفصل يستنتج ـ باعتبار هويّة صاحب الوضع، التي لا علاقة لها بعلم الفقه بأيّة حال من الأحوال ـ أنّ من المستحيل اتخاذ القرار لصالح أيّ من الموقفيْن. لذلك نراه يفضّل ترك المسألة غير محسومة.

ولمْ يكن علماء الفقه ـ الذين عملوا في هذا الميدان ـ ليهتمّوا كثيراً بالتطوّر التاريخي للغة وأصل اللغة بالقدر الذي اهتمّوا فيه بالعلاقة بين الكلمات ودلالاتها. وليس من الصعب فهم سبب حدوث هذا التحوّل في الاهتمام. وكانت المسألة الوحيدة المهمّة التي حرص علماء الفقه على معرفتها هي المجال الدقيق لتعاليم القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة المنقولة عن النبي الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم). وقد كتب الشافعي

(رضي الله عنه) ـ المتوفى سنة 820 ميلادية، وهو مؤسّس مذهب الفقه الشافعي في القرن التاسع الميلادي ـ رسالة تطرّق فيها إلى الطرق المتنوعة التي يُعَبَّر فيها عن الأشياء في القرآن الكريم؛ ومع ذلك لمْ يستخدم مصطلح "وضع"، ولكنّه أرسى الأسس لمنهج جديد لدراسة النصّ، ويقدّم الشافعي في الفصل الأوّل من رسالته مفهوم "البيان" ثمّ يقول:

> والبيان اسمٌ جامعٌ لِمَعَانٍ مجتمعةِ الأصولِ، مُتَشَعِّبَةِ الفروعِ، فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعةِ المتشعبة: أنّها بيانٌ لمن خُوطِبَ بها ممّن نَزَلَ القرآنُ بلسانه، متقاربة الاستواء عنده وإنْ كان بعضُها أشدَّ تأكيداً من بيان بعضٍ ومختلفةٌ عند مَنْ يَجهلُ لسانَ العرب.

(الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1979، ص21)

ربّما يقصد الشافعي ـ من هذه الصياغة المعقدة ـ أن يقول إنّ نصّ القرآن الكريم في حدّ ذاته يمتلك البيان، ولكن توجد هناك درجات مختلفة من الوضوح: فنجد بعضها واضحة بنفسها من نصّ القرآن الكريم، مثلاً تحريم شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير؛ والبعض الآخر يمليه القرآن الكريم من حيث كونه واجباً عامّاً، ولكنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أعطى التفصيلات لتلك الواجبات، فمثلاً التفاصيل الدقيقة لطقوس الصلاة؛ كما أنّ التعاليم الأخرى تُؤخذ كاملة من تعاليم النبيّ الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم).

وأخيراً توجد فئة أُمِرَ الناس فيها بممارسة اجتهادهم هم؛ أي جهودهم الفكرية في فهم الدين. ويجيز الشافعي ـ باستخدامه هذا التقسيم لفئات المعارف الدينية ـ عمل علماء الفقه، الذي يجب أن يكون مزيجاً من الدليل بالنصّ والطرق المقبولة في التفسير. ويناقش في بقيّة الرسالة أموراً كثيرة مثل

المعنى العام مقابل المعنى الخاصّ واستخدام القياس لاكتشاف قواعد التطبيق لأوامر الله تعالى والمنسوخ من الآيات.

وقد تبنى المعتزلة ـ في القرن العاشر الميلادي ـ مصطلح "الوضع" للتعبير عن السمة الراسخة في اللغة. كما ألزموا أنفسهم في بحوثهم اللغوية الفقهية بالمواضيع نفسها التي درسها الشافعي، مثل المعنى العام مقابل المعنى الخاصّ، المجانسة والترادف والاستخدام الاستعاري والحرفي. ويبدو أنّ هذه المواضيع وثيقة الصلة بعمل القاضي (الفقيه): فقد انصبّ اهتمامهم على العلاقة الدقيقة بين الكلمات ودلالاتها، ولمْ يكن ذلك بسبب اهتمامهم ببنية اللغة لذاتها، ولا بسبب اهتمامهم بالعلاقة بين اللغة والفكر، ولكن لأنّهم ببساطة يريدون أن يبنوا استنباطهم للقواعد الفقهية على أسس نظرية ثابتة.

وتوضّح مناقشة الاستخدام الاستعاري للغة نوعاً من المشاكل التي كان منظرو الفقه يواجهونها. وتوجد حقيقة مقبولة في علم اللغة العربية أنّ الكلمات تستعمل أحياناً للتعبير عن معنى مشتقّ، عندما ندعو رجلاً "أسداً" مثلاً، ويعرّف هذا المجاز أنّه "لفظ يستعمل ليدلّ على معنىً غير المعنى الذي وجد من أجله" (أبو الحسين البصري، المعتمد، ص17). ويقود مثل هذا التعريف مباشرة إلى المشاكل النظرية: فإذا افترضنا أنّ القرآن الكريم فيه استخدام استعاري، فلا بدّ أن نفترض أنّ الله تعالى يستخدم أحياناً الكلمات للدلالة على معنىً غير المعنى الذي أوجدها هو نفسه من أجل ذلك المعنى. ولهذا السبب رفض بعض علماء الكلام رفضاً قاطعاً قبول الاستخدام الاستعاري في القرآن الكريم. بينما حاول الآخرون منهم أن يجدوا حلولاً بقولهم إنّ هذه الكلمات وجدت أصلاً لتدلّ على معنيين: لذلك فإنّ "الرجل" و"الأسد" هما لفظا جناس لكلمة واحدة "الأسد". ولكنّ مثل هذا التفسير يغفل حقيقة أنّ معنى كلمة "رجل" هو في الواقع استخدام مشتقّ ومعروف للكلمة ومن الواضح أنّ له مكانة مختلفة عن معنى كلمة "أسد".

والحلّ الذي اختاره أبو الحسين البصري يريد أن يقول إنّ الكلمة كانت فعلاً تستخدم بمعنى مختلف عن المعنى المألوف، بيْد أنّ هذا الانحراف عن المعنى المألوف في حدّ ذاته هو بمثابة خاصّية اصطلاحية في اللغة (أو المواضعة، وهي كلمة مشتقة من الأصل نفسه "وضع"). وأصبحت معالجة أبي الحسين البصري لهذا الموضوع الأساس للخلاصات الوافية المتأخّرة التي وضعها المنظرون في الفقه من أمثال الغزالي (المتوفى سنة 1111 ميلادية) وكذلك الحال بالنسبة للرازي.

إنّ بنية الرسائل عن أصول الفقه هي في الأساس بمثابة محاولة لمناقشة علم الكلام والفقه على ضوء المنطق الأرسطي. ويبدو ذلك واضحاً من البداية نفسها لكلّ رسالة حيث إنّ مجال العلم يحدّد بالاستعانة بأسئلة أرسطو عن الهدف والموضوع والوسيلة. ويهدف كلّ علم إلى إثبات المسائل المعيّنة، التي تطبق على الموضوع لذلك العلم بالاستعانة بالمبادئ ـ وهي المفاهيم التي أثبتت مستقلة عن ذلك العلم ـ وفي حالة علم أصول الفقه، فإنّ المبادئ التي احتاج إليها العلم هي تلك الموجودة في علم الكلام وعلم اللغة. لذلك يبدأ أيّ كتاب عن أصول الفقه بمناقشة تلك المبادئ.

إنّ المسألة الجوهريّة في مناقشة "وضع اللغة" هي إضفاء الشرعية على اللغة الموجودة. وطالما أنّ منظري الفقه لم يهتمّوا بعملية خلق اللغة، فإنّ الذي يقصدونه "بإضفاء الشرعية" هو انتقال المعرفة الخاصّة بمعاني الكلمات (التواتر): كيف نعرف أنّ الكلمات تدلّ فعلاً على ما تدلّ عليه الآن؟ وهذه عملية اصطلاحية محضة لإضفاء الشرعية، طالما أنّهم لا يلقون بالاً لتأسيس الرابطة بين اللغة والحقيقة الطبيعية. ويتعامل المنظرون مع انتقال المعرفة بالطريقة نفسها التي يتعامل بها علماء الحديث مع شرعية الأحاديث النبوية الشريفة: فلكلّ نقل يجب أن يكون هناك مرجع. ويوجد في حالة علم اللغة تاريخ طويل لهذا النوع من الشرعية. ومنذ أيّام سيبويه كان النحويّون يُجبرون على ذكر مصادر القواعد والمعاني التي يوردونها. ومثلما لا يمكن لعلماء

الحديث أن يقنعوا بذكر مرجع واحد فقط لكلّ حديث نبوي شريف، كذلك المعجميّون لم يثبتوا معنى كلمة على أساس بيت شعريٍّ واحد أو من راوية واحد، ومن المفيد أن نلحظ كيف أنّ المنظرين في الفقه حاولوا صياغة سياسة اكتشاف المعنى الصحيح للكلمة. وفي هذا المجال، طوّروا مجموعة من المعايير التي ينبغي للمتواتر اللغوي أن يخضع لها، كما في كتاب "لمع الأدلة" للأنباري (المتوفى سنة 1181 ميلادية) الذي يبدو عند قراءته كأنّه رسالة فقهية في علم اللغة. ولعل المشكلة الأشدّ إلحاحاً كانت مسألة إلى أيّ حدٍّ يمكن استخدام القياس ـ الذي عرفناه فيما بعد وسيلة من وسائل التفسير اللغوي ـ وسيلة في اكتشاف ما تعنيه الكلمات. وقد رفض معظم المنظرين في الفقه هذا الاستخدام، مثلما رفض سيبويه ـ لقرون قبل ذلك ـ استخدام القياس طريقة في إنتاج الكلمات والقواعد، وتدقيق الألفاظ القرآنية. ويميّز الرازي في كتابه "المحصول" بين نوعين من المعارف اللغوية:

أحدهما: المتداول المشهور، والعلمُ الضروري حاصل بأنّها ـ في الأزمنة الماضية ـ كانت موضوعة لهذه المعاني؛ فإنّنا نجد أنفسنا جازمة بأنّ لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتَيْن في زمان الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في هذيْن المسميَيْن، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات، التي لا تستحقُّ الجواب.

وثانيهما: الألفاظ الغريبة، والطريق إلى معرفتها: الآحاد. إذا عرفتَ هذا ـ فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه، من القسم الأوّل، فلا جرم: قامت الحجّة به.

وأما القسم الثاني: فقليل جدّاً، وما كان كذلك: فإنّا لا نتمسّك به في المسائل القطعية، (ونتمسّك به) في الظنيّات، ونثبتُ وجوب العمل بالظن بالإجماع، ونثبتُ الإجماع بآيةٍ

واردة بلغات معلومة، لا مظنونة. وبهذا الطريق يزول الإشكال. والله أعلم.

(الرازي، «المحصول» الجزء الأوّل، ص294-296)

وإذا ما استثنينا مسألة الكلمات الغريبة (النادرة)، نجد أنّ معاني الكلمات المستعملة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ـ لذلك ـ واضحة، إنّ الاهتمام الرئيس لمنظري الفقه ينصبّ على تطوير طريقة لتأكيد القصد الوارد في النصّ. وهم بذلك يميّزون بين المعنى الظاهر في النصّ، والمعنى الضمني. ويساوي المعنى الظاهر المعنى الحرفي، الذي كان بالنسبة لبعض العلماء من أمثال ابن حزم هو المصدر الوحيد حصراً للمعلومات عن المعنى والغرض في النصّ (يُنظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب). ولكن في أحيان كثيرة نجد أنّ القصد من النصّ غير واضح طالما أنّ الكلمات لا تستخدم بمعنى خاصّ وحسب بلْ بمعنى عام أيضاً، وهذا يُعَدّ مصدراً للغموض والإرباك. وإنّ واجب المنظر أنْ يكتشف القصد الحقيقي وذلك بربط المعنى العام بالسياق منفرداً. وهو مخوّل بفعل ذلك لأنّ المعنى عامل راسخ في اللغة أيضاً كما هو الحال بالنسبة للاستخدام الاستعاري. ولكي يتجنّب المشرّعون الاعتباطية فإنّ عليهم أن يكونوا حذرين جدّاً في تطبيقهم طرقهم، وإلا فإنّهم سيكونون هدفاً لاعتراضات الذين يتمسّكون بالمعنى الظاهر للنصّ، والذين يدّعون أنّ المعنى الوحيد للنصّ هو ذلك المعنى المتوافر مباشرة للناطق باللغة العربية الذي يمثل متوسّط الجمهور العادي.

وكانت سمة التعيين أو سمة الوضع للغة تُدرّس ـ ضمن "المبادئ اللغوية" لمؤلفات المشرّعين الفقهاء ـ من أجل دورها في الاحتجاجات الفقهية. ثم نمت هذه المقدّمات في وقت متأخر إلى أنْ أصبحت علماً مستقلاً بذاته، وهو علم "وضع" اللغة، الذي يدرس العلاقة بين الكلمات ودلالاتها من أجلها ولذاتها هي. وإذا كانت اللغة هبة محدّدة، فإنّ كلّ عنصر

من عناصرها يجب أنْ يكون له معناه المحدّد الخاصّ به، ولا يشمل ذلك المفردات المعجمية وحسب بلْ يشمل أيضاً ما نسمّيه "المورفيمات" وكذلك اللواحق. ويعامل كلّ عنصر ضمن هذا الإطار من حيث كونه اسماً لشيء معيّن، وإنّ مهمّة العلماء العاملين في مجال علم "الوضع"، التي حدّدوها لأنفسهم هي أن يحدّد لكلّ عنصر الشيء الذي كان يمثل اسمه، أي ماذا يمثل؟ ولم يكن المشرّعون في هذا العلم مهتمّين بالرابط بين الأسماء والحقيقة الطبيعية، طالما أنّهم يؤمنون أنّ الأسماء في اللغة تمثل الأفكار التي تستقر في الذهن. وكان أوّلَ من اشتغل بهذا النوع من الدراسة وبطريقة منتظمة عالم من القرن الرابع عشر الميلادي هو عضد الدين الآيجي (المتوفى سنة 1355 ميلادية) في رسالته "الرسالة الوضعية". وقد قاد عمله هذا إلى سلسلة من الرسائل في هذا العلم الذي بلغ أوجه في القرن الثامن عشر الميلادي، خارج نطاق الفترة الكلاسيكية (الذهبية) لدراسة اللغة العربية، وبقي هذا العلم متداولاً إلى أوائل القرن العشرين الميلادي.

إنّ الفرق بين المناهج الأولى في دراسة اللغة والمنهج الخاص "بوضع اللغة" يصبح واضحاً عندما نمعن النظر في فئة الكلمات التي تضمّ الأسماء المعرفة وأسماء الإشارة والضمائر الشخصية والموصولة. ومنذ دخول المنطق إلى العالم العربي أصبحت مثل هذه الكلمات تعامل لدى النحويّين بصفتها الكونيّة، طالما أنّ معناها كان كونياً: وكانت تنطبق على جميع الأفراد من نوع معيّن، ولكنّ معناها لا يتضمّن كلّ فرد تنطبق عليه. وقد عوملت هذه الكلمات في علم "وضع اللغة" من حيث كونها ذات خصوصية لأنّها في الاستخدام الفعلي تنطبق على فرد واحد فقط من ذلك النوع. وبالنسبة لأولئك الذين طوّروا هذا العلم كان المعنى يمثل الشيء الذي وجد من أجله لفظ محدّد: أمّا الكلمات مثل "هو" و"هذا" فقد أوجدت لكي تطبق على حالات معيّنة من هذه الفئة، لذلك لا يمكن أن تطلق عليها صفة الكونية. وحسب طريقة التفكير لدى عضد الدين الآيجي فإنّ واضع اللغة ـ سواء أكان

بشراً أم الله تعالى ـ قد أوجد كلمات مثل "هو" و"الرجل" لا تستخدم لمجموعة من الأفراد بل لكي تطبّق على كلّ فرد من تلك الفئة. وكان هذا الابتكار أمراً حاسماً بالنسبة لمؤلفي الرسائل في وضع اللغة: فإذا افترضوا أنّ واضع اللغة أوجد هذه الكلمات لتعبّر عن فكرة كونية، فلن يكون هناك رابط بالتطبيق الفعلي للكلمة على حالة واحدة معيّنة. وتكشف حالة الضمائر عن الحاجة التي شعر بها هؤلاء المؤلفون لتبيان وضع اللغة ليس في معناها العام وحسب بل في استخدامها الفعلي كذلك. وطالما يفهم السامع معنى اللفظ "هو" في حالة معينة ـ على الرغم من أنّ معنى الكلمة لا يشمل جميع هذه الحالات المعيّنة ـ فإنّ سياق الكلمة ينبغي أن يكون عامل تحديد: وبالنسبة للضمير الشخصي يوفر الموقف الخطابي مثل هذا التحديد، أمّا بالنسبة لأسماء الإشارة فإنّ الأمر يحتاج إلى سياق طبيعي (مكاني)، يستطيع المتكلم أن يشير نحوه.

وتشكّل أسماء الإشارة والضمائر الشخصية فئة واحدة ضمن الوضع: وهي ألفاظ كونية تعبّر عن أفكار مخصوصة. ويمكن تمييز فئتيْن أخريَيْن ضمن الوضع: ألفاظ مخصوصة تعبّر عن فكرة مخصوصة وألفاظ كونية تعبّر عن فكرة كونية. وتضمّ الفئة الأولى أسماء العلم، التي قال عنها عضد الدين الأيجي أنّها وجدت كونها ألفاظاً مخصوصة لتعبّر عن فكرة مخصوصة. والفئة الثانية تضمّ ألفاظاً مثل "رجل" وقد أوجدت كونها ألفاظاً تعبّر عن الفكرة الكونية المفردة "رجل"، وليس ألفاظاً تطبّق على الحالات المخصوصة للرجال.

وكان تصنيف أطوار إنشاء اللغة مهمّاً لغرض آخر كذلك. طالما أنّ تحديد كل عنصر مفرد في اللغة يجب أن يبيّن، حتى الحروف يجب أن تكون أسماءً تعبّر عن أفكار معيّنة، وفي حالة الحرف "في" مثلاً، فإنّ الفكرة التي من أجلها أوجد هذا اللفظ هي مفهوم "كون الشيء داخلاً" أو "صفة الدخول"، ويُعبّر عن مثل هذه المفاهيم المجرّدة باللغة العربية

باستخدام أسماء مجرّدة، فمثلاً في حالة حرف الجر "في" تسمّى حالته "ظرفية" (والظرف هو الوعاء، لذلك ظرفية تعني شيئاً ما يشبه "الاحتواء"). وضمن نظرية وضع اللغة فإنّ هذه مرّة أخرى حالة للتأسيس الكوني للتعبير عن حالة مخصوصة: ففي كلّ جملة يستخدم فيها حرف الجر "في"، تقصر من ذلك حالة مخصوصة للـ"دخول"، ولم يدرِ واضع اللغة طبعاً عن ذلك، كما في حالة أسماء الإشارة فقد أوجد لفظاً يمكن أن يستخدم في حالات مخصوصة، إنّ الفرق بين أسماء الإشارة والحروف مثل "في" يكمن في أنّ الحرف "في" قد أوجد ليدلّ على فكرة في شيء آخر، وقد ذكر سيبويه في "الكتاب" (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) أنّ هذا الحرف "جاء لمعنى"، وقد أضاف النحويّون المتأخّرون أنّ ذلك يعني أنّ الحرف يسهم في معنى شيء آخر، أما بالنسبة للمؤلفين من أمثال عضد الدين الأيجي فإنّ الحرف "في" يعبر عن علاقة "الدخول" بين الأفكار الأخرى. وفي الجملة "زيد في الدار" ـ مثلاً ـ فإنّ الحرف "في" يعبّر عن حالة مخصوصة لفكرة واحدة تجد نفسها ضمن فكرة أخرى.

ولغرض تفسير التمييز بين الفئات المعجمية والنحوية، أو بين المعاني المعجمية والصرفية، فقد جاء مؤلفو "وضع اللغة" بتمييز آخر، ذلك الذي بين وضع الألفاظ التي وجدت مستقلة (الوضع الشخصي)، فمثلاً الكلمات مثل "رجل" أو "زيد" والتأسيس المعتمد للألفاظ التي يمكن أن توجد فقط في ألفاظ أخرى (الوضع النوعي). فمثلاً الأوزان الصرفية مثل "فاعل" فإنّ هذه الألفاظ يمكن أن تتحقق في كلمات مثل "ضارب" و"كاتب" وما إلى ذلك. وقد قيل عن هاتين الفئتين من الألفاظ ـ في الرسائل النحوية ـ إنّ كليهما لهما معنى: إذ إنّ المعنى المعجمي من اختصاص المعجميّين والمعنى النوعي من اختصاص النحويّين حصراً (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

وفي نظرية وضع اللغة فإنّ فئات معيّنة فقط، مثل أسماء الأفعال والأسماء المعزولة (الجامدة) (أي تلك التي لم تشتق من اسم الفاعل)

والضمائر والحروف تنتمي إلى الوضع الشخصي؛ وجميع عناصر اللغة الأخرى مشتقة من هذا التأسيس بربطها مع لفظ من فئة "الوضع النوعي"، أي بالاشتقاق الصرفي. ويوجد بعض الاختلاف بين من يمثلون "وضع اللغة" يتعلق بالمادّة المعجمية، أي الجذور التي تشكّل المفردات المعجمية. وترى وجهة نظر الأغلبية أنّ كلمة "ضَرْب" قد وضعت منفردة لتعبّر عن فكرة "الضَرْب"، وعندما نطبق عليها ألفاظاً مختلفة من فئة "الوضع النوعي" فإنّ بقية المفردات التي فيها الجذور (ض ـ ر ـ ب) توضع أيضاً، مثلاً "ضَرَب" و"ضَرّب" وهكذا. ولكنّ هناك بعض المؤلفين الذين اعتقدوا أنّ وضع اللفظ للتعبير عن مفهوم "الضَرْب" كذلك ينتمي إلى حقل "الوضع النوعي". فقد وضع واضع اللغة صيغة (ض ـ ر ـ ب) لجميع الألفاظ التي اشتقت من هذه الجذور بما فيها كلمة "ضَرْب".

لعلّ الأمر الذي يربط رسائل "وضع اللغة" بالمعتزلة الذين ألّفوا في أصول الفقه ـ في بداية هذا الفصل ـ هو توكيدهم على سمة الاصطلاح والوضع في اللغة. وتعدّ هذه المسألة وثيقة الصلة بالمشرّعين الفقهاء المعتزلة لأنّهم كانوا بحاجة إلى مبدأ السمة الاصطلاحية للغة ليضفوا الشرعية على استنباطهم القواعد الفقهية من النصوص بطريقة منهجيّة مقبولة، وقد أصبح تحليل وضع اللغة بالنسبة لمؤلفي هذا العلم تمريناً قائماً بذاته. إذ نبدأ بالفرضية القائلة إنّه إذا وضعت اللغة فإنّ كلّ عنصر من عناصرها يجب أن يمثل فكرة ما، فقد طوّروا نظاماً معقداً لقواعد الوضع ثم تطوّر ذلك إلى علم مستقلّ بذاته من غير الربط المباشر مع التطبيقات العملية.

الفصل الحادي عشر

ابن مضاء القرطبي: الردّ على النحاة

[دعوة المؤلف إلى إلغاء نظرية العامل]

قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحويُّ عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه.

فمن ذلك ادّعاؤهم أنّ النصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي، وأنّ الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي، وعبّروا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا (ضَرَبَ زيدٌ عمراً) أنّ الرفع الذي في زيد والنصب الذي في عمرو إنّما أحدثه ضَرَبَ. ألا ترى أنّ سيبويه ـ رحمه الله ـ قال في صدر كتابه: "وإنّما ذكرت ثمانية مجارٍ، لأفرّق بين ما يدخله ضَرْبٌ من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل، وليس شيء منها إلاّ وهو يزول عنه، وبين ما يُبْنى عليه الحرف بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه؟".

فظاهر هذا أنّ العامل أحدث الإعراب، وذلك بيّن الفساد.

وقد صرّح بخلاف ذلك أبو الفتح بن جنّي وغيره، قال أبو

الفتح في خصائصه، بعد كلام في العوامل اللفظية والعوامل المعنوية: "وأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم، إنّما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره" فأكّد المتكلم بنفسه ليرفع الاحتمال، ثم زاد تأكيداً بقوله: لا لشيء غيره. وهذا قول المعتزلة. وأمّا مذهب أهل الحق فإنّ هذه الأصوات إنّما هي من فعل الله تعالى وإنّما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية.

وأمّا القول بأنّ الألفاظ يحدث بعضها بعضاً فباطل عقلاً وشرعاً، لا يقول به أحد من العقلاء لمعانٍ يطول ذكرها فيما المقصد إيجازه: منها أنّ شرط الفاعل أنْ يكون موجوداً حينما يفعل فعله، ولا يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا ينصب زيد بعد إنّ في قولنا (إنّ زيداً) إلا بعد عدم إنّ.

فإنْ قيل بمَ يردّ على من يعتقد أنّ معاني هذه الألفاظ هي العاملة؟ قيل: الفاعل عند القائلين به إمّا أنْ يفعل بإرادة كالحيوان، وإمّا أنْ يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء، ولا فاعل إلاّ الله عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل، وقد تبيّن هذا في موضعه. وأمّا العوامل النحوية فلمْ يقلْ بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها، لأنّها لا تفعل بإرادة ولا بطبع.

فإنْ قيل: إنّ ما قالوه من ذلك إنّما هو على وجه التشبيه والتقريب، وذلك أنّ هذه الألفاظ التي نسبوا العمل إليها إذا زالت زال الإعراب المنسوب إليها، وإذا وُجدت وُجد الإعراب، وكذلك العلل الفاعلة عند القائلين بها. قيل: لوْ لمْ يسُقهم جعلها عوامل إلى تغيير كلام العرب، وحطّه عن رتبة البلاغة إلى هُجْنة العيّ، وادّعاء النقصان فيما هو كامل، وتحريف المعاني عن المقصود بها لسومحوا في ذلك، وأمّا

مع إفضاء اعتقاد كون الألفاظ عوامل إلى ما أفضت إليه فلا
يجوز اتباعُهم في ذلك.

(ابن مضاء، كتاب الردّ على النحاة،
تحقيق شوقي ضيف، القاهرة 1982، ص76-78)

يبدو واضحاً أنّ مؤلف السطور المذكورة أعلاه لمْ يكنْ لديه الكثير من التعاطف مع النحويّين كونهم صنفاً واحداً. ويمكن أنْ نستشفّ من عنوان كتابه "كتاب الردّ على النحاة" أنّه لمْ يكنْ متحمّساً لنظرياتهم قط. وكان اسمه الكامل هو "أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء" وهو نحويّ من قرطبة التي كانت ضمن إسبانيا المسلمة، وتعتمد شهرته حصراً على هذا الكتاب الصغير ـ الذي لا يزيد عدد صفحاته على سبعين صفحة في النسخة المطبوعة ـ وقد انطلق في هذا الكتاب ليهدم بناء النظرية اللغوية برمّته كما كانت متداولة من أيّام سيبويه. ولا نعرف الكثير عن حياة ابن مضاء. فقد ولد سنة 1119 في قرطبة وتوفي سنة 1195 في سيفيل. رحل من مدينته في سنّ مبكّرة وغادرها إلى مناطق أخرى في إسبانيا المسلمة وشمال أفريقيا في بحثه عن المعارف؛ وحسب ما يذكره كتّاب سيرته أنّه كان متبحراً في النحو والطبّ وعلم الكلام والهندسة والفقه الإسلامي. وبسبب مناصرته مبادئ المذهب الظاهري في علم الكلام فقد عيّنه الموحّد الأمير يوسف بن عبد المنعم بمنصب قاضي القضاة ومن هذا المنصب ـ الذي بقي فيه حتى وفاته ـ ساعد السلطات في منع مؤلفات جميع مذاهب علم الكلام الأخرى.

ولا نعرف آراء ابن مضاء في علم الكلام بالتفصيل، ولكنّنا نعلم من مهنته أنّه أيّد المدرسة الظاهرية بتعصّب. وقد أسّس هذه المدرسة في إسبانيا المسلمة عالم الكلام المعروف ابن حزم القرطبي (المتوفى سنة 1064). وفي رأي ابن حزم فإنّ أساس المعارف في علم الكلام هو ما أخبرنا الله تعالى في محكم التنزيل. وهذا في حدّ ذاته ـ بالطبع ـ ليس جديراً بالملاحظة طالما أنّ معظم المسلمين يتفقون أنّ القرآن الكريم يشكّل أساس الإسلام. ولكن

كما رأينا في الفصل الأوّل، كان هناك تقليد قديم في تفسير القرآن الكريم يعتمد توضيح قصد المتكلم. وقد حاول معظم المفسّرين إعادة بناء المعنى "الفعلي" للنصّ القرآني لكيْ يكتشفوا ماذا قصد الله تعالى في أوامره ونواهيه. وفي دراسة الفقه الإسلامي وضعت أداة منهجية كاملة على أساس التعاليم الواردة في القرآن الكريم. إنّ الأداة الأكثر أهميّة ـ والأكثر جدلاً في الوقت نفسه ـ في الاستقراء من الأوامر والأحكام القرآنية إلى الشرائع العامّة لجميع نواحي المجتمع الإسلامي كانت القياس، أي الطريقة المنطقية في التناظر التي غالباً ما كان النحويّون يستشهدون بها في تفسيراتهم للظواهر النحوية (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ويهاجم ابن حزم هذه الأداة بعنف، طالما أنّها في رأيه تمثل أسوأ مثال على انتحال الإنسان قدرة الله تعالى.

وفي نقده القياس يتطرّق ابن حزم إلى المسائل المرتبطة باللغة، مثلاً في تصنيف الأشياء إلى جنس ونوع. يعتقد معظم الناس أنّنا نعرف أنّ الأشياء تنتمي إلى نوع معيّن لأنّها تشبه بعضها بعضاً: وعندما نكتشف أنّ شيئاً ما ينتمي إلى نوع، فإنّنا نستنبط على أساس معرفتنا ومعلوماتنا الحسّية أنّ الأشياء الأخرى التي تشبه ذلك الشيء تنتمي إلى هذا النوع أيضاً، وهذا ما يمكن أن يسمّى بـ "القياس بالتناظر". وعند ابن حزم حتى مثل هذا الاستخدام في منطق القياس مستثنى لأنّ الله تعالى وحده يعلم أيّ الأشياء تتشابه فعلاً. والاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن نتوصل إليه هو أنّ هذه الأشياء تنتمي إلى نوع واحد تسمّى بالاسم نفسه: نحن نمتلك هذه المعرفة بفضل كوننا ناطقين أصليين باللغة. لذلك عندما يحرّم القرآن الكريم أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر، فإنّ ذلك ينطبق على جميع الأشياء التي تسمّى ـ حسب علمنا ـ بهذا الاسم.

ويزداد الأمر سوءاً عندما يدخل الناس مبدأ "العلة" في احتجاجاتهم. وحسب رأي ابن حزم، ما نسمّيه "علل" موجودة في الطبيعة لأنّ الله تعالى

قد خلقها فيها: فالنار ـ مثلاً ـ دائماً تحرق، ولا توجد حالات لا تحرق النار فيها، وليس هناك حالات حرق من غير نار. وهذا الذي يمكن أن يلحظه البشر. ولا يوجد شيء داخل النار يجعلها تحرق. لأنّنا لو توصّلنا إلى مثل هذا الاستنتاج، فإنّنا سنُجبر على الإقرار أنّ الأشياء التي حرّمها الله تعالى فيها شيء جعلها محرّمة لذاتها، بمعزل عن حكم الله تعالى، وهذا مساوٍ للاعتقاد بوجود مبدأ سرمدي آخر مع الله عزّ وجلّ.

كما أنّ ليس من ضمن قدرتنا أن نكتشف لماذا يحرّم الله تعالى أشياء معيّنة ويحلّ أخرى. والأمر الوحيد الذي نستطيع فعله هو أن نتمسّك حرفياً بتعاليم القرآن الكريم التي يمكن أن نفهمها نحن بفضل كوننا الناطقين الأصليين باللغة. فمثلاً، عندما حرّم الله شرب الخمر، فإنّ المعنى الظاهر هو أنّنا لا يُسمح لنا شرب أيّ شيء ينطبق عليه اسم الخمر، وهذه هي الطريقة الصحيحة الوحيدة في إطاعة أوامر الله تعالى. وإنّ من الخطأ تطبيق الحجج المنطقية على النصّ القرآني ونسوّغ منطقياً أنّنا حرّم علينا شرب الخمر لأنّها مسكرة وعليه فإنّ جميع المشروبات المسكرة محرّمة. كذلك من الخطأ ـ بالدرجة نفسها ـ أن نعزو علة تحريم شرب الخمر إلى بعض خواصّ الخمر، مثلاً أنّها مصنوعة من الكروم، ولذلك فإنّ كلّ مشروب غير مصنوع من الكروم سيصبح حلالاً حتى لو كان يسمّى "خمراً". وفي كلتا الحالتين نحن ننتحل قدرة الله تعالى ونتدخّل في الأشياء التي هي ليست من اختصاص البشر.

ويقودنا التسويغ المنطقي عند ابن حزم ـ على أساس المعنى الظاهر في نصّ القرآن الكريم ـ إلى استنتاجات غير متوقعة أحياناً. وفي بعض النواحي نجد آراءه تفوق الأصوليين تشدّداً عندما يتعلق الأمر بالتطبيق الصارم للأحكام القرآنية. ولكنّه في حالات أخرى يبدو "متحرّراً" بشكل لافت للنظر، فمثلاً عندما يقول إنّه لا يوجد سبب يوجب عدّ اللغة العربية أسمى من غيرها:

وقد توهّم قوم في لغتهم أنّها أفضل اللغات. وهذا لا معنى له

لأنّ وجوه الفضل معروفة وإنّما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة جاء نصّ في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾. وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾. فأخبر تعالى أنّه لمْ ينزل القرآن بلغة العرب إلاّ ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك. وقد غلط في ذلك جالينوس فقال: إنّ لغة اليونانيين أفضل اللغات، لأنّ سائر اللغات إنّما هي تشبه إمّا نباح الكلاب أو نقيق الضفادع.

قال علي: وهذا جهل شديد لأنّ كلّ سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها، فهي عنده في النصاب الذي ذكره جالينوس ولا فرق. وقد قال قوم: العربية أفضل اللغات لأنّه بها نزل كلام الله تعالى.

(ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة بلا تأريخ، الجزء الأوّل، ص32)

ويبدو التناقض بين الموقفين واضحاً بالطبع: فابن حزم متمّسك بالنصّ القرآني حرفياً، ولكن فقط عندما يخبرنا النصّ شيئاً بشكل صريح. وفي غياب الدليل بالنصّ، لا يُسمح لنا التوصّل إلى أيّة استنتاجات: خاصّة أنّه لا يوجد لدينا برهان أنّ الله عزّ وجلّ عدّ اللغة العربية أرفع منزلة من غيرها، لذلك يأتي رفض ابن حزم للمكانة الخاصّة التي تمنح للغة العربية. فهي مثل أيّة لغة أخرى خلقها الله تعالى، ولولا الإلهام الإلهي من الله تعالى لما تمكّن البشر من اختراع أيّ شيء، سواء أكانت لغة أم علماً أم فناً.

وقد اتبع ابن مضاء بحماسة تطبيق ابن حزم الصارم للتسويغ الظاهري وقام بتطبيقه على مؤلفات النحويّين، التي اطلع عليها في أثناء دراسته كتاب سيبويه "الكتاب". ويوجّه مجمل احتجاجه ضدّ ثلاثة مبادئ هي التي تشكّل أساس النظرية اللغوية: مبدأ العامل ومبدأ الإضمار والتقدير ونظرية القياس النحوي. وقد رأينا آنفاً (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) أنّ هذه المبادئ

تمثل أساس النظرية اللغوية في التقليد العربي، لذلك فإنّ أيّ هجوم عليها يكون موجّهاً إلى صميم النظرية وجوهرها.

إنّ المبدأ الأوّل في النظرية اللغوية الذي يهاجمه ابن مضاء هو مبدأ العمل. ويغيّر نقده بلطف استخدام النحويّين مصطلح "عوامل" معنى هذا المفهوم عندما يستخدم في التفكير المنطقي النحوي. وفي الفقرة التي يقتبسها من كتاب سيبويه "الكتاب" يرتبط وجود وغياب العلامات الإعرابية مع وجود وغياب الكلمة العاملة في الجملة. وقد رأينا (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) أنّ تلك كانت نقطة البداية في تمييز سيبويه بين العلامات الإعرابية والعلامات التي ليست لها وظيفة نحوية. ويفسّر ابن مضاء علاقة الارتباط بين العلامات الإعرابية والعوامل في النظرية اللغوية بمعنى أنّ النحويين يرون في العوامل علة طبيعية للعلامات الإعرابية، وهذا التفسير رفضه النحاة أصلاً منذ زمن بعيد. وتوجد في الواقع نصوص كثيرة يبيّنون فيها أنّه من السذاجة النظر إلى العوامل أكثر من كونها مفاهيم نظرية. ويذكر ابن جنّي في كتابه "الخصائص" بشكل واضح جداً أنّ العلة الحقيقية لعلامات الإعراب هي المتكلم الذي ينطق تلك العلامات. ولنقل الحق، فإنّ مثل هذا الحلّ لم يكنْ ليقنع ابن مضاء، طالما أنّه لا يعتقد ـ كونه من علماء الكلام الظاهريين ـ بالإرادة الحرّة، ويرى أنّ الله تعالى هو خالق جميع الأشياء في هذا الكون، ولكنّ النحويين الآخرين أيضاً ـ من الذين لم تكن لديهم النزعة المعتزلية الموجودة عند ابن جنّي ـ فعلوا ما بوسعهم لتبيان أنّ العمل ـ وهو القوة الفاعلة للعامل ـ ليس ظاهرة طبيعية بلْ هو مفهوم مجرّد جاء به النحويّون. ويوضّح الأنباري مثلاً (المتوفى سنة 1181 ميلادية) ـ وهو مؤلف مجموعة كبيرة من المسائل الخلافية التي ناقشها النحويّون البصريّون والكوفيّون ـ الطبيعة المجرّدة لمبدأ "العمل" بالطريقة الآتية، فبالنسبة لمعظم النحويّين نجد في الجملة الاسمية، كما في المثال:

محمّدٌ نبيٌّ

أنّ رفع الخبر "نبي" سببها العامل "محمّد"، وهو المبتدأ في الجملة (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). ولكنّ النحويّين اختلفوا بصدد "العامل" في المبتدأ نفسه. وتقول النظرية التي يسير عليها الأنباري أنّ رفع المبتدأ هو مبدأ مجرّد يسمى "الابتداء"، أي كون الشيء مبتدأ، وذلك في رأيه كما لو قلنا لا توجد عوامل صريحة ظاهرة. وعندما يعترض الناس بقولهم إنّ غياب العوامل لا يمكن أن يكون عاملاً في حدّ ذاته نراه يردّ عليهم بقوله:

> إنّما قلنا إنّ العامل هو الابتداء وإنْ كان الابتداء هو التعرّي من العوامل اللفظية، لأنّ العوامل في هذه الصناعة ليست مؤثرة حسّية كالإحراق للنار والإغراق للماء والقطع للسيف، وإنّما هي أمارات ودلالات، وإذا كانت العوامل في محلّ الإجماع إنّما هي أمارات ودلالات. فالأمارة والدلالة تكون بعدم شيء كما تكون بوجود شيء، ألا ترى أنّه لو كان معك ثوبان وأردت أنْ تميّز أحدهما من الآخر فصبغت أحدهما وتركت صبغ الآخر لكان ترك صبغ أحدهما في التمييز بمنزلة صبغ الآخر؟

(الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تحقيق جوتهولد فيل، ليدن 1913، ص22-23)

لا ندري إذا كان ابن مضاء يعتقد فعلاً أنّ النحويّين يعدّون العوامل عللاً طبيعية، أو أنّه كان يعي تماماً مثل هذه التفسيرات كتلك التي يقدّمها الأنباري، فيقوم ابن مضاء بمساواة العمل بالعلة الطبيعية ببساطة لكون ذلك حيلة في الجدل في ردّه على النحاة. ولكنّ احتجاجاته ضدّ هذا النحوي الموهوم كانت مؤثرة قطعاً.

وكان المبدأ الثاني الذي هاجمه ابن مضاء بعنف هو الإضمار وكونه مبدأً تفسيرياً من مبادئ النظرية اللغوية، وكان النحويّون من البداية يلجأون

إلى المستوى الأساسي في اللغة لكي يفسّروا العلاقات النحوية بين مكوّنات الجملة الظاهرة (السطحية). وكان الفرق بين المستويَيْن يُفَسَّر بكونه ميلاً طبيعياً لدى الناطق الأصلي باللغة لإضمار أو حذف العناصر ـ كما يسمّيه ابن مضاء ـ من كلامهم لكيْ يكون دقيقاً ما أمكن ذلك. والعرب ـ كما يقال عنهم ـ ينفرون من الإطالة في الكلام ولذلك يحذفون أجزاءً ممّا يقولون باختيارهم. ومن وجهة النظر عند النحوي الظاهري فإنّ المشكلة ـ بالطبع ـ هي أنّ التقدير الذي يقوم به النحوي يضمر ضرباً من الاعتباطية. وهذا الأمر خطير بوجه خاصّ عندما نتعامل مع النصّ القرآني: إذ ينجرف الإنسان في تقدير قصد النصّ وذلك بإدخال عناصر أخرى، ولكن بهذه الطريقة إنّما نعرّض المعنى الظاهر في النصّ إلى التشويش، حيث يستطيع كلّ ناطق أصلي باللغة أنْ يدرك هذا المعنى مباشرة.

وفي مناقشته الإضمار يميّز ابن مضاء بين ثلاثة أنواع من حذف العناصر من البنية الظاهرة. في المقام الأوّل، يوجد إضمار لعنصر لا يمكن من غيره فهم الرسالة بالشكل الصحيح، ولكن يحذفه المتكلم لكونه واضحاً لدى السامع. وتضمّ هذه الفئة من الحذف حالات مثل "زيداً"، عندما تقال لشخص يقوم بتوزيع المال. في تلك الحالة فإنّ الشخص المخاطب يفهم أنّ الرسالة الكاملة هي "أعطِ زيداً". وهذه ظاهرة شائعة في اللغة، وتقع في القرآن الكريم كذلك، كما في الآية الكريمة مثلاً ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡۚ قَالُواْ خَيۡرٗاۗ﴾ (النحل: 30) أي: "أنزَلَ علَيْنا خيْراً". إنّ السبب وراء حذف هذه الأجزاء من الرسالة (الآية) هو أنّ الشخص المخاطب يعلم مسبقاً الأجزاء المحذوفة، ومن البلاغة الواضحة أن تكون موجزاً في رسالتك.

أمّا النوع الثاني من الإضمار في النظرية اللغوية فيتعلق بالحالات التي نجد فيها أنّ العنصر الذي يفترض إضماره لا يضيف إلى المعنى شيئاً. إذ نرى في الجملة الآتية:

أزيداً ضَرَبْتَهُ؟

أنّ المفعول به المقدّم "زيداً" تظهر على آخره علامة النصب. ويدّعي النحويّون أنّه يجب أن يكون هناك فعل مضمر في المستوى الأساسي للجملة وتقديره:

أضربتَ زيداً ضربتَه؟

ويحتجّون بأنّ حالة النصب في "زيداً" يمكن أنْ تُفَسَّر فقط بهذه الطريقة، طالما أنّ الفعل في الجملة بالمستوى الظاهر قد "انشغل" أصلاً بالمفعول به الضمير "هُ". ويمثل هذا بالنسبة لابن مضاء مثالاً جيّداً على الطريقة التي لا مسوّغ لها والتي يفترض فيها النحويّون المستويات الأساسية، فهي غير ضرورية تماماً عندما يتخلى المرء عن الرأي القائل إنّ كلّ منصوب في الجملة يجب أنْ يكون بتأثير عامل ما. وفي المثال الذي أوردناه هنا فإنّ المتكلمين وضعوا "زيداً" في حالة النصب، لأنّ هذه هي ببساطة القاعدة في لغتهم، وليس لأنّهم أجبروا على فعل ذلك بتأثير العامل المخفي. ويبيّن ابن مضاء ببراعة أنّه عندما يأتي مع الفعل الاسم المجرور كما في المثال الآتي:

"مررتُ بزيدٍ"

وعندما نقدّم الاسم المجرور فإنّ ذلك سيؤدّي إلى حالة النصب:

أزَيْداً مررتَ به؟

ويتحدّى ابن مضاء النحويّين أنْ يفسّروا هذا النوع من "النصب": فليس باستطاعتهم أنْ يفترضوا وجود فعل مضمر "مررتَ" في هذه الحالة، لأنّه عند ذلك يجب أنْ يكون "زيد" مسبوقاً بحرف الجر "بـ"، وهذا يجعله في حالة الجر.

وأسوأ من ذلك تأمّلات النحويّين في حالات الإضمار من الفئة الثالثة، طالما أنّ هذه التأمّلات تغيّر معنى الجملة. فمثلاً في اللغة العربية، نجد أنّ

حرف النداء "يا" يتبع أحياناً باسم منصوب كما في المثال:

يا عبدَ اللهِ

ويفترض الكثير من النحويّين وجود فعل في المستوى الأساسي في هذا التركيب اللغوي لكي يفسّروا حالة النصب:

* يا أنادي عبد اللهِ

وبحسب رأي ابن مضاء، ليس هذا الإقحام للفعل المضمر غير ضروري وحسب، بلْ إنّه يغيّر معنى الجملة الظاهر: فبدلاً من أنْ تكون جملة نداء فقد أصبحت جملة خبرية تحتمل الصدق والكذب.

والمبدأ الثالث الذي استثار النحويّون غضب ابن مضاء بسببه هو مبدأ القياس النحوي. وقد رأينا آنفاً أنّ ابن حزم اعترض بشدّة على استخدام القياس المنطقي لأنّه يقود إلى استنتاجات لا يُسمح للبشر بالتوصّل إليها. وربّما لا تكون العواقب وخيمة جداً في النظرية اللغوية، ولكن التسويغ الأساسي يتضمّن جهل الإنسان نفسه بالمقارنة مع القدرة الكلية لله عزّ وجلّ. وفي كتاب "الإيضاح" للزجّاجي، يميّز المؤلف بين ثلاثة مستويات من التفسيرات للظواهر النحوية (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب): العلل الأولية وهي القواعد النحوية كما يعرفها الناطق الأصلي باللغة؛ والعلل الثانوية وهي التي تعمل حسب مبدأ المضارعة بين عناصر منظومة اللغة، وأخيراً، تشكّل العلل النظرية والجدلية أعلى مستوى، أي العلل التي تكتشف من خلال التفكير التأمّلي. وعند التفكير منطقياً يستطيع النحوي أنْ يكتشف سبب كون الظواهر النحوية على ما هي عليه. ومن وجهة نظر ابن مضاء فإنّ طريقة التفكير بخلق الله تعالى قد تتفاقم إلى حدّ الكفر. ومثلما ينبغي للبشر أنْ يطيعوا الأحكام التي بيّنها الله تعالى في القرآن الكريم من غير أنْ يسألوا لماذا تكون هذه الأحكام على ما هي عليه، ولكن أنْ يتقبّلوها لأنّها ببساطة أوامر الله تعالى، فإنّ المتكلم يجب أنْ يتقبّل القواعد النحوية من غير التأمّل

بالأسباب وراء هذه القواعد:

> وممّا يجب أن يسقط من النحو العلل الثواني والثوالث، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيدٌ) بِمَ رُفع؟ لأنّه فاعل، وكلُّ فاعل مرفوع، فيقول ولِمَ رُفِعَ الفاعل؟ فالصواب أنْ يقال له: كذا نطقت به العرب. ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر. ولا فرْق [بين ذلك و] بين من عرف أنّ شيئاً ما حرام بالنص، ولا يُحتاج فيه إلى استنباط علة، لينقل حكمه إلى غيره، فسأل لِمَ حُرِّم؟ فإنّ الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه.

(ابن مضاء، كتاب الردّ على النحاة، ص 130)

وتبيّن هذه المقطوعة المقتبسة الصلة الفقهية الوثيقة لاحتجاجات ابن مضاء ضدّ النظرية اللغوية. فهو ليس ضدّ دراسة اللغة في حدّ ذاتها (في حقيقة الأمر نراه يكثر من الاقتباسات في احتجاجاته من المؤلفات النحوية لكي يبيّن لنا أنّه يعرف ما يقول)، ولكنّه يودّ أنْ يخلّص النظرية اللغوية من الشوائب المؤذية التي لا نفع فيها لغرض الفهم الأفضل للغة وتشكّل تهديداً للمؤمن الأصولي.

ويتقبّل ابن مضاء العلل الأولية فقط في مناقشته الجدل النحوي؛ ومن منظوره هو فإنّ هذه ليست عللاً على الإطلاق، ولكنّها حقائق قد يلحظها الناطق الأصلي باللغة.

وعندما تلحظ أنّ الفاعل في الجملة في حالة الرفع، فإنّك ستعرف أنّ كلّ فاعل يكون مرفوعاً لأنّ هذه قاعدة من قواعد اللغة العربية. وليس هناك حاجة إلى التفسير المفصّل أبعد من هذه الملاحظة التي تقوم على الحقيقة التجريبية. ويورد ابن مضاء أمثلة ـ في واحد من الأبواب الأخيرة من رسالته ـ على التمارين عديمة الجدوى التي يُخضع النحويّون تلاميذهم لها لمجرّد أنّهم يريدون أنْ يدرّبوهم على اختراع تفسيرات أكثر تعقيداً للظواهر اللغوية. كما أنّنا نعلم من مصادر أخرى أنّ النحويّين يخترعون الصيغ الافتراضية لكي

يستنطقوا تلاميذهم عن القواعد الصوتية. وفي مثال مبالغ فيه يسأل النحوي تلاميذه عن الصيغ المختلفة التي يمكن اشتقاقها من الفعل الذي يتكوّن من ثلاث همزات. ويعلق ابن مضاء على مثل هذا التمرين بقوله:

وهذا في مسألة واحدة فكيف إذا أُكثِر من هذا الفن، وطال فيه النزاع، وامتدّت إليه أطناب القول، مع قلة جداه وعدم الافتقار إليه. والناسُ عاجزون عن حفظِ اللغة الفصيحةِ الصحيحةِ فكيف بهذا المظنون المستغنى عنه!

[الدعوة إلى إلغاء كلّ ما لا يفيد نطقاً]

وممّا يجب أنْ يسقط من النحو الاختلاف فيما لا يفيد نطقا.

(ابن مضاء، كتاب الردّ على النحاة، ص140-141)

ولم يُبدِ الكثير من النحويّين ـ في الفترة الإسلامية التقليدية ـ أيّ اهتمام بكتاب "الردّ على النحاة". وليس في ذلك ما يثير الغرابة، طالما أنّ قبول نقطة الافتراق (عن المتوارث) في الرسالة قد يساوي التخلي عن الأشياء التي يعتزّ بها النحويّون، ولكن عندما اكتشفت المخطوطة مرّة ثانية في القرن العشرين فقد خضعت لنهضة لافتة للنظر. إذ إنّ تحقيقها ونشرها على يد العالم المصري شوقي ضيف عام 1947 قد تسبّب في موجة من الصدمة الخفيفة، فقد كان الكتاب مجهولاً لفترة طويلة في الوطن العربي وجاء نشره في أوج الجدل آنذاك عن التعليم في الوطن العربي بوجه عام وتعليم اللغة بوجه خاصّ، وكان الكثير من الناس غير راضين عن الطريقة التي تدرّس بها اللغة العربية في المدارس: وكان المنهج يتألف بشكل كبير من النصوص النحوية القديمة مثل "ألفية ابن مالك" (المتوفى سنة 273 ميلادية)، وهي رسالة أوّلية في النحو في ألف بيت من الشعر وتفيد أن تكونَ مقدّمة إلى النحو. وقد ألفت عشرات الشروح على هذه الرسالة في الفترة الإسلامية التقليدية، وكانت واحدة من أكثر الكتب النحوية الدراسية شيوعاً في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

ونتيجة لذلك كانت المادّة العلمية مماتة ومستويات التعليم هابطة جداً. وكما في جميع المجتمعات التي تتصف لغتها بالثنائية (الفرق الواسع بين الفصحى والعامية) لمْ يكن باستطاعة أحد تقريباً التحدّث باللغة الفصحى بطلاقة، وكان تلاميذ المدارس عموماً ينفرون من التدريب الصارم في النحو باللغة العربية الفصحى كما كانوا لا يرون فيه شيئاً غير الاستظهار (الحفظ عن ظهر قلب) الذي يفتقر إلى الفائدة العملية.

وقد عزا بعض المختصّين إخفاق النظام المدرسي إلى اللغة ذاتها وطالبوا بتبسيط اللغة - مثلاً بإلغاء بعض الفئات التي لم تعد موجودة في اللغة العربية الحديثة (الفصحى) ولكنها كانت يعاد ذكرها في جميع كتب النحو، مثل فئة المثنّى والتراكيب اللغوية المختلفة التي تحتوي على اسم الفاعل. وقد شعر آخرون أنّ النظام النحوي يعاني من خلل ولذلك طالبوا بالإصلاحات (أي تبسيط النحو). وكانت أفكار ابن مضاء لمؤيّدي الإصلاح في النظام المدرسي، وطرق تدريس اللغة العربية خاصّة، بمثابة الهدية من الله تعالى، لا سيّما أنّ هذه الأفكار بيّنت مكمن الخلل في تعليم النحو حتى في العصور الحديثة. على سبيل المثال، يقتبس شوقي ضيف مسألة التمييز بين الكلمات التي تظهر فيها العلامات الإعرابية وتلك التي فيها حركات دائمة في نهايتها، وتتشابه المجموعتان في الشكل، والسبب الوحيد الذي يجعل النحويّين يميّزون بينهما هو أنّهم مضطرّون إلى التفسير ضمن إطار "نظرية العمل". ويؤكّد أنّه من السهل جدّاً التركيز على صيغة الكلمة فقط من غير الاكتراث بتحديد العوامل.

ومن الجدير بالذكر أنّ مثل هذه الدعوة إلى الإصلاح كانت بحاجة إلى شاهد إثبات من القرون الوسطى لكي تكون مقبولة. لهذا السبب نرى أنّ شوقي ضيف يكرّر دائماً القول إنّ الإصلاحات التي كانت تراوده (أي المنهج الجديد في دراسة النحو) لا تشكّل تهديداً لبنية اللغة العربية، ويستشهد باحترام ابن مضاء للناطق الأصلي باللغة وكونه أفضل منهج ممكن في دراسة اللغة العربية.

كما يقول إنّ النحويّين قد صعّبوا الأشياء من غير ضرورة لكي لا يُستغنى عنهم. وفيما يتعلق بهذا الأمر فإنّه يورد قصّة الجاحظ عندما شكا إلى الأخفش ـ النحوي المعروف ـ أنّ كتبه لا يفهم منها القارئ العادي إلا الشيء اليسير، وقد ردّ عليه الأخفش موضّحاً أنّ تلك هي طريقته في كسب المال؛ فإذا كان الناس يفهمون كتب النحو دائماً، فلن يكونوا بحاجة إلى النحوي ليشرح لهم تلك الكتب، وبذلك يفقد عمله. وبذكر هذه الحكاية كان شوقي ضيف من غير شك يلمّح إلى نهج رفاقه من الأساتذة في جامعة القاهرة وجامعة الأزهر، الذين كانوا يكسبون قوتهم من التعليم في نظام نحوي قد جعلوه هم أنفسهم معقداً من غير طائل. وممّا لا شك فيه أنّ اكتشاف كتاب ابن مضاء كان عوناً كبيراً لعلماء اللغة المعاصرين من أمثال شوقي ضيف، الذي كان بمقدوره أن يشير إلى هذا المثال المبجّل عندما كان الناس يعنّفونه لهجومه على الطرق القديمة في تدريس النحو. وفي الكتاب الذي أصدره مشاركة مع إبراهيم مصطفى ـ مناصر آخر لحركة الإصلاح في علم اللغة العربية ـ وعنوان الكتاب "تحرير النحو العربي" (القاهرة، 1958) فقد وضعت الأفكار الجديدة موضع التنفيذ: ومن بين الأشياء الأخرى تم إلغاء جميع الإشارات إلى "العمل" من كتب النحو. وقد سبّب هذا الكتاب ـ الذي طبع بإشراف وزارة التربية المصرية ـ احتجاجاً عنيفاً بحيث لم يجرؤ أحد على إدخال المفاهيم الجديدة فعلياً في المنهج الدراسي.

الفصل الثاني عشر

ابن خلدون وتاريخ اللغة العربية

اعلم أنّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني فلا بدّ أنْ تصير مَلَكَة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان في كلّ أمّة بحسب اصطلاحاتهم وكانت المَلَكَة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد...غير متكلّفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها إنّما هي مَلَكَة في ألسنتهم يأخذها الآخِر عن الأوّل كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا فلمّا جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم تغيّرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعرّبين والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقي إليها ممّا يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع وخشي أهل العلوم منهم أنْ تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على الفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليّات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام

ويلحقون الأشباه بالأشباه مثل أنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمبتدأ مرفوع ثم رأوا تغيير الدلالة بتغيّر حركات هذه الكلمات فاصطلحوا على تسميته إعرابا وتسمية الموجب لذلك التغيّر عاملاً وأمثال ذلك وصارت كُلُّها اصطلاحات خاصّة بهم فقيّدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

(ابن خلدون، المقدّمة، طبعة محققة، بيروت 1967، ص546)

اشتهر المؤرّخ الكبير ابن خلدون (المتوفى سنة 1356) أساساً بسبب كتابه "المقدّمة" إلى تاريخ العالم في زمانه. وهذه المقدّمة هي عبارة عن مقالة في التاريخ الاجتماعي (نحو ستمائة صفحة في النسخة المطبوعة)، يناقش فيها ابن خلدون نشأة الحضارة وتطوّرها، منطلقاً من الانقسام الثنائي بين حياة البدو والحضر. وحسب وجهة نظره في التاريخ فإنّ المدنية تتطوّر من طريقة حياة البدو الرحل إلى حياة المدن المستقرّة، ويتمثل أحد الفروق بين طريقتي الحياة في مقدار الوقت المتوافر لسكان الحواضر المدنية. طالما أنّهم لا يضطرّون إلى تمضية كلّ وقتهم يحاولون تأمين المأكل والمأوى، فإنّهم يطوّرون طرقاً جديدة في التسلية ومن بين هذه الطرق الحِرَف والعلوم. لذلك يضمّن ابن خلدون عرضه لتطوّر الحضارة مناظرة في نشأة ميدان علم اللغة، فهو يقول إنّ الأعراب كانوا يتكلمون اللغة العربية حسب فطرتهم الطبيعية ولذلك لمْ يكونوا بحاجة إلى النحويّين ليعلموهم كيف يتكلمون؛ ولكن في الحضارة المدنية تغيّرت الأشياء: فقد بدأ الانحطاط وأصبحت اللغة مهدّدة بالفساد، وحسب رواية ابن خلدون فإنّ الفساد مرتبط "باختراع" النحو.

وتمثل آراء ابن خلدون في التطوّر التاريخي للغة العربية شهادة مهمّة على الطريقة التي كان العرب أنفسهم يرون تاريخ لغتهم بها، ولكيْ نفهم تطوّر هذا الموقف اللغوي في العالم العربي، فإنّنا بحاجة إلى إلقاء نظرة على

أفكار العرب عن تطوّر لغتهم هم. ويبدأ تأريخهم للغة في فترة ما قبل الإسلام. وفي هذه الفترة التي يطلق عليها بشكل عام "الجاهلية" عندما لمْ يكن الأعراب قد تبلغوا بالرسالة الإسلامية، فقد كانت جميع القبائل تتكلم لغة واحدة وهي العربية. وربّما نجد إشارات كثيرة في كتابات النحويّين إلى الفروق اللغوية بين القبائل وتسمّى "اللغات"، بيْد أنّ هذه الفروق لمْ تهدم الوحدة الجوهرية للغة العربية.

ومن الأمثلة المتداولة كثيراً على الفروق بين القبائل نذكر هنا طريقة نطق الهمزة. وحسب ما يقوله النحويّون العرب، فإنّ القبائل العربية من شرق الجزيرة العربية كانوا ينطقون الهمزة، بينما كانت القبائل في غرب الجزيرة العربية ـ بما فيها قبيلة النبي الأكرم محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قريش ـ تهمل الهمزة. لذلك إذا كان الأعراب في شرق الجزيرة يقولون "قائم" فإنّ الأعراب في غربها يقولون "قايم". وقد ذكرت فروق مماثلة في الأصوات الأخرى وفي المفردات المعجمية كذلك، ولكنّ النحويّين يقولون بشكل واضح إنّ كلّ شيء يقوله العرب الأقحاح فإنّه يُعَدُّ من اللغة العربية الفصيحة.

إنّ الإجماع في الرأي بين دارسي اللغة العربية من الغربيّين (المستعربين) عن الموقف اللغوي في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام يختلف اختلافاً كبيراً عن وجهة النظر تلك. وحسب ما يراه معظم المستعربين الغربيّين فإنّ هناك تمييزاً في الجاهلية بين اللغة الدارجة (اليوميّة) عند القبائل ولغة الشعر والقرآن الكريم. وتسمّى هذه اللغة باللغة الجاهلية أو لغة الشعر والقرآن السائدة، أمّا اللهجات العامّية عند القبائل العربية فيشار إليها كونها لهجات العصر الجاهلي، وعلى وفق هذا الرأي فإنّ لهجات القبائل قد بدأت فعلاً تفقد بعضاً من خصائص اللغة العربية الفصحى، وبوجه خاص استخدام علامات الإعراب .

وحسب تفسير ابن خلدون فإنّ اللغة النقيّة عند الأعراب بقيت على حالها لمْ تتغير حتى أصبح العرب في تماس مع الشعوب الأخرى خلال فترة الفتوحات عندما فتح العرب مناطق كبيرة من العالم المأهول، الذي كان يمتدّ من آسيا الوسطى إلى إسبانيا المسلمة. وكانت اللغة العربية تستخدم في التعامل بين العرب والشعوب المغلوبة، ولكن لمّا كانت تلك الشعوب تعاني من مشكلة كبيرة في تعلم البنية المعقدة للغة العربية فقد كانوا يخطئون وبذلك أفسدوا اللغة العربية. إنّ الغرض الجوهري لرواية ابن خلدون هو هذا الفساد في اللغة. وإذا ما ترجمنا تفسيره بالمصطلحات الحديثة فإنّه سيبدو كأنّه وصف لعملية يتمّ فيها تعلم لغة ثانية بشكل منقوص. وفي سياق العالم العربي الناطق باللغة العربية، فإنّ ذلك يعني أنّ الصيغ العامّية في اللغة التي نشأت خلال فترة الفتوحات كانت في الواقع لهجات منقوصة من اللغة العربية. ولأنّ النحويّين ركّزوا على اللغة العربية الفصحى، فإنّهم لمْ يجدوا شيئاً ذا شأن في تلك اللهجات "المحرّفة" في لغتهم. وبقي هذا التعارض بين اللغة الفصحى النحويّة واللهجة العامّية غير النحوية كما هو لم يَمْسَسْه شيء في العالم العربي إلى يومنا هذا.

وتعترف الروايات الغربية في تاريخ اللغة العربية أحياناً بوجود اللهجات المنقوصة جرّاء الاتصال بين شعوب البلاد المفتوحة والعرب الفاتحين، ولكنّهم يؤكّدون أنّ تلك اللهجات قد اختفت عندما بدأ التعريب وأخذ جميع سكّان الإمبراطورية الإسلامية يستخدمون اللغة العربية الأصيلة. وحسب وجهة النظر هذه فليس هناك فجوة في الانتقال من اللهجة العامّية في العصر الجاهلي إلى اللهجات الحديثة، وأنّ أيّ تطوّر قد نشأ فهو عملية طبيعية تدريجية للتغيّر في اللغة. لذلك يُنظر إلى اللهجات العربية من حيث كونها إذن لغة الفاتحين، ويأخذ سكّان البلدان المفتوحة دور المتعلمين المستقبلين للغة الأسياد الجدد، وقد قامت بعض المحاولات لربط الفروق الإقليمية بين اللهجات بالتأثير الطبقي الأساسي من لغات البلدان المفتوحة (مثل اللغة

القبطية والسريانية والبربرية والفارسية ولغة جنوب الجزيرة العربية)، ولكن حسب نتائج البحوث الحديثة من الصعب تبيان ملامح التأثير الطبقي الأساسي.

إنّ من الجدير أنْ ندرك أنّ النحويّين في وصفهم اللغة قد أغفلوا قسماً كبيراً من الحقيقة اللغوية. إذ إنّ الكلام الفعلي كان يختلف بشكل كبير عن المفهوم المثالي الذي نجده في الأدبيات النحوية. ولمْ يكن من أحد يتكلم اللغة العربية الفصحى مطلقاً في القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي أو الحقبة المشتركة)، وكانت اللغة الأم لجميع المتكلمين اللهجة العامّية التي كانت تتطابق إلى حدٍّ كبير مع اللهجات الحديثة، وكان مجتمع اللغة العربية مجتمعاً ثنائياً يتكلم (الفصحى والعامّية). ولكيْ نفهم موقف العرب من اللغة، علينا أنْ نتمعّن في طبيعة ثنائية الفصحى والعامّية بتفصيل كبير نوعاً ما. وتوجد في المجتمع الثنائي لهجتان من اللغة الواحدة، حيث إنّ المقالة الرائدة عن هذه الظاهرة التي كتبها فيرجسن (1959) تشير إليها باللهجة الأسمى والأدنى ولكلّ واحدة مجالها الخاصّ بها. فاللهجة الأسمى تستخدم في الكتابة والكلام الرسمي فقط، كما في المحاضرات مثلاً والخطب العامّة، بينما تستخدم اللهجة الأدنى في المواقف الكلامية غير الرسمية بين الأصدقاء والأقارب. والفرق الثاني هو أنّ اللهجة الأسمى يتعلمها التلاميذ في المدارس كونها معياراً متكلفاً، بينما نجد أنّ اللهجة الأدنى هي اللغة الأم لجميع الناطقين باللغة العربية.

ليس مستبعداً عند أفراد المجتمع ـ في مثل هذا الموقف ـ أن يعتقدوا أنّ اللهجة الأسمى هي اللغة الأم الحقيقية لجميع الناطقين باللغة العربية، ولو أنّه في الكلام المعتاد لا أحد يستخدم اللهجة الأسمى، ويشعر الجميع مع ذلك أنّهم الناطقون الأصليّون باللهجة الأسمى على الرغم من الحقيقة الماثلة أنّ هذه اللهجة في أحسن الأحوال يتعلمها التلاميذ في المدارس، لذلك لا تكاد تكون متحصّلة للمجتمع برمّته. وقد يخرج بعض الناس عن طورهم

فينكرون وجود اللهجة الأدنى، كما أنّ هناك نزعة عامّة لاعتبار تلك الصيغ التي تنتمي إلى اللهجات المحلية ليست أكثر من كونها أخطاء لغوية أو ـ بدلاً من ذلك ـ كونها شكلاً من أشكال اللغة تستخدمه النساء والأطفال والآخرون من غير المتعلمين.

ولا يختلف هذا الموقف عن ذلك الذي حصل في اليونان في الفترة الهيلنية وفي الدول الناطقة باللغات الرومانسية (أي الناشئة عن اللاتينية) في فترة العصور الوسطى، في كلتا الحالتين، كانت اللغة الكلاسيكية ـ اليونانية أو اللاتينية ـ يُنظر إليها من حيث كونها اللغة الحقيقية، بينما لمْ يعترف بالصيغة الشعبية للغة ـ في اليونان اللهجة التي مهّدت لليونانية الحديثة وفي الإمبراطورية الرومانية اللهجات الرومانية ـ ولذلك كانت تعدّ غير مناسبة للأغراض اللغوية. وعندما يناقش علماء النحو في اللغة اللاتينية الأخطاء الشائعة في الكلام، فإنّهم لا يتحدّثون عن اللهجات الرومانسية الفعلية بلْ عن الأخطاء التي يقع فيها الناس عندما يحاولون استخدام اللغة اللاتينية الكلاسيكية التي يقصر بهم تعليمهم عن بلوغها. ويشير علماء علم اللغة التاريخي إلى هذه "اللهجة اللاتينية المعيبة" كونها اللغة اللاتينية السوقية، ولكن على الرغم من تسميتها فإنّها بالتأكيد لا تتطابق مع اللغة العامية الفعلية.

وبالطريقة نفسها، كان الكثير من النحويّين في العالم العربي الذين ألفوا الرسائل العلمية عن الأخطاء في الكلام (ويسمّى لحن العامّة)، ولكنّهم لمْ يكترثوا بالمقارنة بين اللهجتين الأسمى والأدنى، ناهيك عن وصف الكلام العامّي. وتهتمّ تلك الرسائل بهذه الأخطاء التي يقع فيها أشباه المتعلمين عندما يحاولون أنْ يكتبوا باللغة العربية الفصحى، وهم لا يمثلون مصدرنا الوحيد للغة العربية "المعيبة"، لا سيّما ونحن نعرف كيف كان الناس غير المتعلمين يكتبون وذلك ضمن مجموعة كبيرة من الوثائق، تتراوح بين الكتابة على ورقة البردي والرسائل العلمية الفنيّة عن الطبّ البيطري. ويستخدم عادة لوصف مثل هذه الفئة من النصوص مصطلح "اللغة العربية الوسيطة"، تماماً

مثلما كانت اللغة اللاتينية السوقية هي التسمية التي تطلق على الوثائق المكتوبة باللغة اللاتينية الكلاسيكية "المعيبة"، إنّ اللغة الموجودة في هذه النصوص هي عبارة عن مزيج من اللغة العربية الفصحى وعناصر من اللهجات المحلية والتصحيح المفرط. وهي ليست لغة في حدّ ذاتها، وبالتأكيد ليست متطابقة مع اللهجات العربية المحلية الأولى.

وقد أشار النحويّون العرب ـ من غير تفاصيل محدّدة ـ إلى العملية التي قادت إلى ظهور مثل تلك "النقائص" في اللغة العربية مثل "فساد اللغة". كما لم يكونوا بالتأكيد متفرّدين في تطبيقهم مثل هذا المفهوم على تطوّر اللغة. وهي في الواقع مفهوم شائع في المواقف التي يوجد فيها لغة فصحى (قياسية) جنباً إلى جنب مع اللهجات المحلية المشتقة منها. ولم تكن اللهجات الرومانسية عند النحويّين الغربيّين في القرون الوسطى (في القرنيْن السادس والسابع الميلاديّيْن) سوى صيغة محرّفة من اللغة اللاتينية. ويركّز النحويّون عادة في مثل هذا الموقف على العلامات المختلفة في اللهجة الأسمى التي لا تكون موجودة في الكلام العامّي. وقد تكون هذه العلامات ـ مثلاً ـ العلامات الإعرابية. فإنّ أيّ شخص لا يستطيع أنْ يستخدم العلامات الإعرابية بشكل صحيح يُقال عنه عندئذ أنّه أمّي. ومن الواضح من وجهة النظر هذه فإنّ الأمر مدعاة للسخرية أن يُحدّد للهجات العامّية بنية نحويّة خاصّة بها. وينتهي هذا التشابه بين المنطقتيْن، طالما أنّ مراحل التطوّر السياسي في المنطقة الناطقة باللغات الرومانسية اختلفت كثيراً عمّا حصل في العالم العربي. وبعد سقوط الإمبراطورية الرومانية أصبحت الأقاليم المختلفة التي كانت اللهجات الرومانسية تستخدم فيها مستقلة، وأصبحت اللهجة العامّية عند الأمم الناشئة حديثاً تؤدّي وظيفة عنصر واحد من عناصر تماسك تلك الأمم، وقد سهّل ذلك قبول اللهجات العامّية كاللغة الفرنسية والإيطالية لكونها لغات مستقلة بحدّ ذاتها. وبقيت اللغة اللاتينية تتمتّع بقوّتها ـ على أيّة حال ـ لفترة طويلة من الزمن كونها لغة العلوم والدين.

لمّ يحدث مثل هذا التطوّر في العالم الناطق باللغة العربية، وعلى الرغم من أنّ أقاليم عدّة نالت استقلالها في عهود مبكرّة جداً ـ على سبيل المثال ـ كالخلافة في قرطبة وممالك صغيرة عدّة في شمال أفريقيا وآسيا الوسطى، إلا أنّ الروابط الثقافية والفكرية ـ خاصّة الروابط الدينية ـ مع المناطق التي تقع في قلب العالم العربي الإسلامي بقيت سليمة كما هي. وقد كان جميع سكّان الإمبراطوريات المختلفة يعدّون أنفسهم منتمين إلى مجتمع واحد، وهو مجتمع الإسلام وكانت اللغة العربية الفصحى ـ لغة القرآن الكريم ـ رمزاً قوّياً جدّاً. وهذا يفسّر لماذا بقيت اللغات العاقية ينظر إليها كونها صيغة منحرفة عن اللغة الفصحى، وما تزال وجهة النظر هذه سائدة حتى في أيّامنا هذه، وربّما يسمع المرء غالباً جداً المثقفين (المفكّرين) العرب يؤكّدون أنّ اللغة العامّية في ذاتها غير موجودة. ويقومون بتفسير الفروق الواضحة جدّاً بين اللغة العربية الفصحى واللهجة العامّية السائدة بأنّها تمثل أخطاء ينبغي تجنّبها. وتعرض الجامعات الإسلامية التقليدية عن دراسة اللهجات التي تُعدُّ عائقاً في طريق الوحدة العربية وأحياناً أخرى كونها محاولة من لدن القوى الاستعمارية لتحطيم هذه الوحدة وتحريض الدول العربية الواحدة ضدّ الأخرى.

إنّ هذا الإهمال للهجات له علاقة وثيقة بغياب مفهوم "البعد التاريخي" في علم اللغة العربية. وقد رأينا آنفاً (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) أنّ مفهوم "البعد التاريخي" غائب بشكل كبير. كان النحويّون في العهود الأولى للنحو العربي ـ والكثير منهم من غير العرب ـ يستطيعون الاعتماد على الرواة من الأعراب للحصول على المعلومات الخاصّة باللغة العربية الفصحى، أي لغة الشعر ولغة القرآن الكريم. وخلال فترة وجيزة ـ على أيّة حال ـ وبالتأكيد خلال القرون الأولى من العصر الإسلامي، فقد اضطرّوا إلى الاعتراف أنّ معظم القبائل العربية (الأعراب) قد تأثرت بلغة أهل الحواضر. ومن هذه المرحلة فصاعداً أصبح كلام الأعراب مفهوماً مثالياً.

وكان تحليل النحويّين للغة لذلك يقوم بالضرورة على المصادر التي ـ لمجرّد أنّها اختيرت ـ تمّ تثبيتها بصورة أبدية، أي قصائد العصر الجاهلي والنصّ القرآني، وبقيت هذه المصادر محتفظة بشرعيتها بالإحالة إلى كلام الأعراب، حتى عندما لم يَعُد الأعراب الذين يتكلمون اللغة العربية النقيّة موجودين على الإطلاق. وحسب وجهة نظر النحويّين ـ على أيّة حال ـ فإنّ موثوقية المصادر لا يمكن أنْ تصبح قضيّة خلافيّة: فالناطقون الأصليّون باللغة العربية كانت لهم معرفة تامّة بلغتهم هم، وإنّ الإحالة إلى هؤلاء الناطقين المثاليّين تفي بأغراض النحويّين. وفي الوقت نفسه، فإنّ الطبيعة الثابتة (التي لا تتغيّر) لهذه المصادر وغياب أيّة وسيلة للمراقبة جعلت من المستحيل قبول أيّ تطوّر في اللغة.

والعنصر الثاني الجدير بالملاحظة في رواية ابن خلدون يتعلق بالرابط الذي يراه بين الفساد في اللغة ونشأة ميدان علم اللغة. وقد رأينا في الفصل الأوّل أنّه في العالم العربي شكّلت الشروح التفسيرية الملامح المبكّرة لدراسة اللغة، وقد انطلق العلماء في تفسير الكتاب المجيد ومفرداته المماتة في بعض الأحيان. وكما رأينا في مقدّمة هذا الكتاب أنّ روايات نشأة التقليد النحوي ـ من ناحية أخرى ـ تؤكّد جميعها العلاقة مع تكرار الأخطاء اللغوية التي كان يقع فيها الداخلون في الإسلام من غير العرب في بداية نشر الدعوة الإسلامية، وأكثر الروايات شيوعاً تلك التي تتحدّث عن أبي الأسود الدؤلي (المتوفى سنة 688 ميلادية)، والتي أوردناها في المقدّمة. وإذا ربطنا القصّة التي ذكرت أبا الأسود الدؤلي بالبيانات التي يعرضها ابن خلدون وكذلك بالحكايات الكثيرة التي تروى عن الأخطاء النحوية في أفواه الداخلين الجدد إلى الإسلام في القرن الهجري الأوّل، يصبح واضحاً أنّه في مجتمع صدر الإسلام كان بعض الناس مهتمّين بشكل مرهف بدقة الكلام، ونتيجة لذلك أصبحت حماية اللغة ضدّ الفساد مسألة مهمّة جدّاً، ولكن في فترة وجيزة جدّاً تحوّل التركيز على دراسة اللغة من الكفاح ضدّ الأمّية نحو الولع

المقتصر على دراسة بنية اللغة العربية، من غير إبداء أيّ اهتمام بالانحرافات الأخرى عن هذه البنية. وليس مستغرباً، في رسائل التفسير لا يوجد أدنى ذكر على الإطلاق لأيّة أخطاء، لا سيّما أنّ المفسّرين قد قيّدوا أنفسهم بالتعليق على نصّ الكتاب المجيد ولمْ يتناولوا بنية اللغة لذاتها. وعندما ألفت الرسائل النحوية الأولى، فإنّ موقف الثنائية (الفصحى والعامّية) في المجتمع الكلامي قد تبلور فعلاً وأنّ اللهجة العامّية لمْ يَعُدْ يُنظر إليها على أنّها عاملٌ ذو أهمّية. ويعود الفضل إلى أناس مثل أبي الأسود الدؤلي ـ ولو لم يكن بالضرورة أنّه قام بذلك شخصياً ـ فقد أرسيت دعائم النظام التعليمي الذي كان يعلم فيه أبناء علية القوم. وكان المسلمون العاديّون ينصتون إلى نصّ القرآن الكريم عندما يرتل، ولكن لمْ يتوقع منهم أن يتكلموا باللغة الفصحى. وعندما أوجد النظام التعليمي، فإنّه اهتمّ بالتصدّي للأخطار المحدقة باللغة العربية وضمِنَ أنّ الناس ذوي الشأن ـ من النخبة ـ يتلقون تدريباً في اللهجة الأسمى التي أصبحت تعرف فيما بعد باللغة الفصحى.

ولما تمّت صيانة الانتقال المتدفق للغة العربية الكلاسيكية، أصبحت الإشارات إلى التغييرات في اللغة نادرة إلى أبعد حدّ. ولمْ يسارع النحويّون إلى تحذير قرّائهم من أيّ تغيير في القواعد الثابتة للغة وحسب، بلْ رفضوا صراحة أيّ تفسير ذي بعد تاريخي للمستويات الأساسية في الكلام التي ذكروها أنفسهم في تسويغهم اللغوي، عند الإشارة إلى الدورات الصوتية على سبيل المثال. وقد رأينا في الفصل الخامس من هذا الكتاب أنّ التفسيرات اللغوية يمكن أنْ تعطى مستويات مختلفة. وقد عرّف الزجّاجي أعلى مستوى من التفسير كونه ذلك التفسير الذي تعرض فيه الحجج الخارجية لغرض إضفاء الشرعية على احتجاجات النحويّين. وفي المثال "قَوَمَ" فإنّ القاعدة تطبّق بسبب المبدأ الخارجي الذي يصوغه النحويّون على وفق النزعة الموجودة لدى المتكلمين إلى تجنّب ربط الأصوات الثقيلة: إذ إنّ ربط الصوت المنزلق /و/ بصوتيْن صائتيْن يصبح ثقيلاً جداً بالنسبة

للمتكلمين، لذلك يغيّرون هذه الشكلية إلى الصوت /آ/. ويمكن لمثل هذا الشرح أن يفسّر بسهولة ـ طبعاً ـ بأسلوب البعد التاريخي: أي بمرور الوقت يطبّق المتكلمون مبادئ الترخيم على اللغة ويغيّرونها. لكنّ ابن جنّي (المتوفى سنة 1002 ميلادية) يبيّن أنّه عندما يقول النحويّون بأنّ الصيغة الفعلية "قام" مشتقة من الصيغة "قَوَمَ": فإنّ النحوي لا يصف العملية التاريخية بل القاعدة التزامنية التي تحدث بين البنى الصوتية الأساسية وتحقيق ذلك على الظاهر.

باب في مراتب الأشياء، وتنزيلها تقديراً وحُكماً، لا زماناً ووقتاً

هذا الموضع كثير الإيهام لأكثر من يسمعه، لا حقيقة تحته. وذلك كقولنا: الأصل في قام قَوَمَ، وفي باع بَيَعَ، وفي طال طَوُل، وفي خاف، ونام، وهاب خَوِفَ، ونَوِمَ، وهَيِبَ، وفي شدّ شدَدَ، وفي استقام استقوَم، وفي يستعين يستعوِن، وفي يستعد يستعدِد. فهذا يوهم أنّ الألفاظ وما كان نحوها ـ ممّا يدعى أنّ له أصلاً يخالف ظاهره لفظه ـ قد كان مرّة يقال؛ حتى إنّهم كانوا يقولون في موضع قام زيد: قَوَمَ زيد، نَوِمَ جعفر، و طَوُلَ محمّد، وشدَد أخو كيده، واستعدَدَ الأمير لعدوه، وليس الأمر كذلك، بلْ بضدّه. وذلك أنّه لم يكن قط مع اللفظ بهِ إلا على ما تراه وتسمعه.

(ابن جنّي، الخصائص، تحقيق محمّد علي النجّار، ثلاثة أجزاء، القاهرة 1952-1956، الجزء الأوّل، ص257)

كما ينكر النحويّون الآخرون بشكل جلي أنّ أيّ تفسير يعطوه للعلاقات الهرمية بين عناصر اللغة يمكن أن يفسّر من البعد التاريخي. ويبيّن لنا الزجّاجي ـ مثلاً ـ أنّ الأسماء تسبق الأفعال، ولكنه يضيف قائلاً:

ونظير ذلك أنّا نقول: إنّ الأسماء قبل الأفعال، لأنّ الأفعال أحداث للأسماء، ولم توجد الأسماء زماناً ينطق بها ثم نُطق

بالأفعال بعدها، بل نُطق بهما معاً، ولكلٍّ حقه ومرتبته.

(الزجّاجي، الإيضاح، تحقيق مازن المبارك، القاهرة 1959، ص68)

إنّ هذا التوكيد على الطبيعة غير التاريخية للقواعد الصوتية والعلاقات بين الفئات اللغوية يفيد ـ بالطبع ـ في التركيز على دوام واستمرار اللغة العربية. وفي علم اللغة في الغرب نجد المنظور التاريخي حاضراً منذ القرن التاسع عشر حيث يؤكّد على الطبيعة التاريخية المقارنة لعلم اللغة. وحتى قبل ذلك بوقت طويل فإنّ الوعي بالعلاقة بين اللغة اللاتينية واللغات المحلية قد أدّى بشكل طبيعي إلى تشكيل وجهة النظر عن نمو اللغة وتطوّرها التي يُنظر فيها إلى التغيّرات اللغوية كونها ظاهرة طبيعية.

لا يمكن لأحد في المجتمع الناطق باللغة العربية أن يتغاضى عن الفرق بين الكلام الفعلي (العامّي) ولغة القرآن الكريم أو اللغة المفترضة للأعراب، مع ذلك فإنّ هذه الحقيقة لمْ تؤدِّ إلى نظرة تطوّرية للعلاقة بين الاثنين. ويقول ابن خلدون بأنّ اللغة طبع ينتقل من جيل إلى جيل من غير أيّ تغيير. وطالما أنّ الانتقال لمْ يتوقف منذ زمن الجاهلية إلى زمانه هو، وطالما أنّ الناطقين الأصليّين باللغة لا يمكن أن يخطئوا في لغتهم إطلاقاً، فإنّ دقة اللغة مضمونة ولا مجال هناك لأيّ تغيير. وبقدر تعلق الأمر بالنحويّين، فإنّ واجبهم ينحصر في شرح قواعد هذه اللغة، وليس في فرض القوانين النحويّة. على أيّة حال، فقد عمل النحويّون حسب الافتراض القائل بوجود الناطقين الأصليّين باللغة الذين يعرفون بشكل ممتاز كيف يتكلمون اللغة العربية ولمْ يكونوا بحاجة إلى النحوي ليخبرهم الصحيح من الخطأ لغوياً.

ويركّز وصف ابن خلدون لتطوّر النحو على استخدام النحو في إرساء القواعد والمعايير اللغوية، وربّما يبدو هذا متناقضاً مع الملحوظات الواردة أعلاه عن الطبيعة غير القياسية للنحو. وحسب رواية ابن خلدون، فإنّ النحو قد "اخترع" من حيث كونه مجموعة من القواعد لمكافحة اللغة غير

الفصيحة. ويجب أن لا يغيب عن بالنا ـ على أيّة حال ـ أنّ ابن خلدون لمْ يكن نحويّاً وأنّه كان مهتمّاً بالتطوّر العامّ للحضارة أكثر من اهتمامه بالافتراضات المنهجية لدى علماء اللغة. وربّما كان واضحاً بالنسبة له أنّ موقف النحويّين غير القياسي لمْ يكن ينطبق على المجتمع بأكمله ولكن فقط على المفهوم المثالي للناطق الأصلي باللغة. وقد اعتقد أنّه في جميع نواحي الحضارة كان هناك انحطاط عام، ولا تستثني اللغة من هذه القاعدة. لذلك فقد شعر أنّ الفرد الناطق الأصلي باللغة لا يمكن الوثوق به، لذلك كان من الأسلم استخدام الدليل من النصوص بصفتها المرجعية النهائية. فضلاً عن ذلك، ففي زمانه وخاصّة في الجزء الذي عاش فيه من العالم ـ شمال أفريقيا ـ لمْ تكن هناك قبائل من الأعراب يمكن أنْ نعدّها بموجب أيّ معيار من الناطقين الأصليّين باللغة العربية الأصيلة. وربّما كانت هناك بالتأكيد مسحة قياسية في نوع النحو الذي كان يمارس في ذلك الإقليم. وقد يتأمّل المرء أنّ التفاوت بين اللغة الفصحى والكلام العامّي كان أكثر حدّة في المنطقة المغاربية من مناطق أخرى من العالم الناطق باللغة العربية وقد تميّزت باللهجات الخاصّة جداً.

ويبدو موقف ابن خلدون تجاه تطوّر اللغة واضحاً أيضاً في تعليقه على التباين اللغوي. وقد كتب في كتابه "المقدّمة" أنّ هناك حالات تباين إقليمية في المفردات، فالناس من الأقاليم المختلفة يستخدمون كلمات مختلفة للتعبير عن أشياء مألوفة تماماً في الحياة اليومية، مثل الخبز أو أدوات المطبخ. وهذه ملحوظة يُبديها شخص ليس عالماً باللغة، إلا أنّه مهتمّ ببساطة بتنوّع الحضارة الإنسانية. وتوجد ملحوظات مشابهة أبداها جغرافيون عرب من الذين عادوا من رحلاتهم بأوصاف للعادات المختلفة ـ بما فيها العادات اللغوية ـ لدى شعوب الإمبراطورية الإسلامية، ولمْ يعط النحويون أيّ تفسير لهذه الظاهرة: وأكثر من ذلك أنّ الكثير منهم لا يذكرونها مطلقاً. وربّما يتوقع المرء من المعجميّين أنْ يكرّسوا جزءاً من اهتمامهم للمفردات الإقليمية

المختلفة، ولكنهم يتمسّكون أيضاً بالكلمات المقبولة التي يجدونها في مصادرهم. في الحقيقة توجد في العصر الجاهلي كلمات مختلفة قد أخبرنا عنها لدى قبائل الأعراب، بيْد أنّ هذه الكلمات المختلفة أصبحت مقبولة كونها مظاهر مختلفة للغة العربية، وكانت قد أدخلت ـ إذا صح التعبير ـ في المعايير العامّة كونها جزءاً من النصوص المخلقة للغة. ويذكر النحويّون فقط أنّ القبائل العربية التي كانت تجوب الصحراء في شبه الجزيرة العربية استخدمت صيغاً مختلفة وكلمات مختلفة. وطالما إنّ جميع الأعراب يُعَدّون من الناطقين الأصليين باللغة، فإنّ جميع الكلمات المختلفة تُعَدُّ مقبولة، حتى لوْ لمْ تَعَدْ مفيدة. ونقصد أنّه لا يسمح لنا باستخدامها في كلامنا أو نؤسّس تفسيراتنا اللغوية عليها. وبمعنى آخر، أنّ التباين كان موجوداً منذ البداية وينبغي أن نتقبّله كونه جزءاً من عبقرية اللغة العربية، مثلما تضمّ هذه اللغة عدداً كبيراً من الكلمات المترادفة والجناس. إنّ التباين الإقليمي المعاصر ـ من ناحية أخرى ـ لمْ يكن يُنظر إليه كونه مشكلة وثيقة الصلة يجب على النحويّين تفسيرها.

وفي بعض الحالات كانت اللغة المقبولة تضمّ كلمات مختلفة خليطاً من لهجات العصر الجاهلي المختلفة، وهي ظاهرة يسمّيها النحويّون "تداخل اللغات". ولو أخذنا مثالاً على ذلك يمكن أن نورد حالة الفعل "حَسِبَ" وفعله المضارع غير القياسي: فبدلاً من الصيغة المتوقعة "يحسَبُ" وذلك كما في جميع الأفعال التي فيها أصوات صائتة (آ ـ إي ـ آ)، فإنّنا نجدها "يحسِبُ". وقد يتوقع المرء أنّ مثل هذه الظاهرة قد تستثير التفسير ذا البعد التاريخي: إنّ إحدى القبائل تستخدم الفعل (حَسِبَ / يَحسَبُ) بينما تستخدم قبيلة أخرى الصيغ (حَسَبَ / يَحسِبُ)، وبعد ذلك أخذ الناس يستخدمون صيغة الماضي عند القبيلة الأولى وصيغة الفعل المضارع عند القبيلة الأخرى. مع ذلك فإنّ هذا النوع من التفسير ـ الذي نميل إلى تسميته تفسيراً تاريخياً ـ كان مسألة تزامنية بالنسبة للنحويّين: إنّ جميع الكلمات المختلفة تنتمي

لجمل مفردات اللغة العربية، والمتكلمون أحرار في اختيارهم منها الكلمات التي يودّون استخدامها في كلامهم، وفي الحالة التي أوردناها هنا فإنّ المتكلمين بحكم العرف يختارون الصيغ غير المتطابقة.

والتطوّر الآخر في اللغة الذي يبدو فيه بعد تاريخي يرتبط بتأثير الظروف المتغيّرة في المفردات. ويعدّ ظهور الإسلام من أشدّ الأمثلة وضوحاً على تغيّر الظروف. وقد دخلت مجموعة من المفاهيم إلى المجتمع الجاهلي مع رسالة الدين الجديد. وبدأ الأعراب يستخدمون المفردات الموجودة بمعنىً ديني جديد. وكمثال على ذلك يمكن أن نأخذ كلمة "إسلام" نفسها ـ التي تعني الاستسلام ـ ولكنها في السياق الجديد أصبحت تدلّ على الخضوع لله تعالى، أيّ الإذعان للدين الجديد. إنّ المعنى الجديد ـ بطريقة ما ـ كان كامناً أصلاً في الكلمة، وبوسع المرء أنْ يقول إنه ليس هناك تغيّر حقيقي حتى في مثل هذه الحالة. وعلى كلّ حال، فإنّ الإبداع كان دائماً سمة تميّز المتكلمين باللغة العربية البلغاء حقاً، أيّ الأعراب. ويعزو ابن خلدون ـ بخلاف الفارابي (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب) ـ المعاني الجديدة للمفردات الدينية إلى التطوّرات الداخلية في اللغة العربية.

ولا بدّ من كلمة نهائية تُقال في هذا الفصل عن العلاقة بين اللغة العربية واللغات الأخرى ضمن الإطار غير التاريخي كلياً عند النحويّين العرب. وقد رأينا في الفصل الثامن أنّ المجتمع الإسلامي بأكمله كان يميل إلى النظر في اللغة وكونها شيئاً من قبيل الهبة التي وهبها الله تعالى أو ـ في الأقلّ ـ ألهمها البشر حيث اختار الله اللغة العربية لينزل بها القرآن الكريم، ولذلك فقد أوضح أنّ اللغة العربية أرفع منزلة من جميع اللغات الأخرى. وقد كان النحويّون العرب يعرفون ـ بالطبع ـ أنّ بعض اللغات تشبه بعضها ولا تشبه لغات أخرى، ولكن طالما أنّ النحويّين لمْ يهتمّوا بأيّ تطوّر، فإنّ العلاقة بين اللغات كان يُنظر إليها من حيث كونها شيئاً ثابتاً. ولمْ يكونوا مهتمّين باكتشاف أسباب هذه العلاقة ـ بخلاف نحويّي اللغة العبرية (يُنظر الفصل

الثالث عشر من هذا الكتاب) ـ. وحسب وجهة النظر القياسية لتوزيع البشرية في العالم، إنّ الناس بعد الطوفان انقسموا إلى مجاميع مختلفة وكلّ واحدة من هذه المجاميع امتلكت لغتها الخاصّة بها، أو طبعها الخاصّ بها كما يسمّيه ابن خلدون. ومن الطبيعي جداً، كلما كانت هذه المجاميع مرتبطة مباشرة، كانت لغاتها أكثر ارتباطاً. وقد فشلت محاولات المنطقيّين لدراسة اللغات المختلفة، خاصّة اللغة اليونانية والسريانية، كونها تحقيقاً للبنية الكونيّة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)؛ ونتيجة لذلك لا نكاد نجد إشارة واحدة إلى اللغات الأخرى في رسائل النحويّين. ويوجد استثناء مهمّ واحد وهو أبو حيّان الأندلسي (المتوفى سنة 1344 ميلادية)، كما سنرى في الفصل الثالث عشر، فقد خالف هذا العرف وقام بدراسة بنية اللغات الأخرى، كاللغة التركية والبربرية والحبشية والمغولية، برغم أنّ ذلك كان بمساعدة نموذج النحو العربي. ولكنّ أبا حيّان الأندلسي كان استثناءً: فقد كانت اللغات الأخرى ببساطة ـ بالنسبة لمعظم النحويّين ـ غير موجودة.

ولمْ يكنْ ابن خلدون نحويّاً، ولكن بسبب اهتمامه فقط بنموّ الحضارة الإنسانية والمدنية استطاع أن يتّخذ وجهة نظر منفتحة عن ظاهرة اللغة ودراسة دورها في المجتمع. وقد أخذ بنظر الاعتبار ـ بخلاف النحويّين المحترفين ـ الموقف اللغوي الفعلي، على الرغم من أنّه لمْ يتخلّ تماماً عن الرواية الأسطورية الخاصّة بوجود لغة مثالية واحدة فقط، إلا أنّه كشف عن نفسه مدركاً تماماً التوتر القائم بين نوعيْ اللغة، اللغة الفصحى واللهجة العامّية.

الفصل الثالث عشر

نموذج اللغة العربية واللغات الأخرى

(وصف اللغة التركية والعبرية)

القول في الفعل

الفعل ينقسم ثلاثة أقسام أمر وماض ومضارع فالأمر هو الأصل والماضي والمضارع واسم الفاعل واسم المفعول والمصدر واسم المكان واسم الهيئة واسم الآلة فروع وهي مشتقة من الأمر ولا يخلو الأمر من أنْ يكون لغايب أو لمخاطب أو لمتكلم إن كان لغايب فلا بدّ فيه من حروف الأمر نحو (سَنجَرْ كَلْسُنْ) أيْ سنجر ليجيء وللغايبين نحو (سَنجر كَالْسُنْ لارْ) أيْ ليجيئوا و(سُكْ) وهو حرف الأمر نظير اللام للأمر في لسان العربية وإن كان لمخاطب فإمّا أنْ يكون مفرداً أو غيرها إن كان مفرداً فالأصحّ أنْ يأتي بنفس فعل الأمر من غير زيادة عليه ويجوز أنْ يزيد في آخره للاستراحة (غلْ) أو (كلْ) بالكاف البدوية فإن كانت الكلمة مفخّمة كانت (غلْ) أو مرققة كانت (كلْ) ومأخذ التفخيم والترقيق مشافهة

السماع وقد حصرنا ذلك في كتاب [الأفعال] الذي جمعناه في هذه اللغة وفعل الأمر إن كان أوّله مضموماً فما قبل آخره مضموم إلاّ إنْ وجدت في الفعل فتحة مثال ذلك (طُرْغُلْ) (كلْ كلْ كستر كلْ) (أُرغُل) وإن كان مفتوحاً أو مكسوراً فما قبل آخره مكسور إلا إن وجدت في الفعل ضمّة مثال ذلك (بَرْغِلْ) (إشِتْ كِلْ) (تَكَتُرْغِلْ) وإنْ كان غير مفرد زدت نوناً وحدها فتقول (طُرُنْ) وإن شئت زدت عليها زاياً والزاي تشعر بالتعظيم فتقول (طُرُنُزْ) والزاي بقيّة (سِزْ) ويجوز أن يأتي بـ(سِزْ) فتقول (طُرُنْسِزْ) فيأتي بـ(سِزْ) توكيداً وإن كان لمتكلم فإمّا أنْ يكون مفرداً أو غيره إن كان مفرداً قلت (بَرْغايم) و(كلكايم) أيْ لأذهب ولأجيء وإنْ كان غير مفرد قلت (برغالم) و(كلكالم) أيْ لنذهب ولنجيء والأمر للمتكلم في لسان العرب قليل جدّاً وأمّا في هذه اللغة فكثير جدّاً وأمّا الماضي والمضارع فتقدم الكلام على الذي يخصّهما ويميّزهما في التصريف وما قبل الراء التي هي علامة للمضارع إمّا أنْ يكون متحرّكاً أو ساكناً إنْ كان متحرّكاً زادت الراء ولا تتغيّر الحركة وإن كان ساكناً حُرّكت بالضم أو بالفتح ومدرك ذلك السماع وقد بيّنا ذلك في كتاب [الأفعال] هذا ما لم يكن آخره (لا) التي للأعمال فإنّه تقلب ألفه ياءً مضمومة فتقول (سُزْلايُزْ) و(بَشْلايُزْ) ويجوز حذفها فتقول (سُزْلازْ) و(بَشْلازْ) والأصل الياء.

وأمّا المستقبل الخبري فإنّه إنْ كان مفخّماً فحرفه غين مفتوحة مثاله (طُرْغى) أيْ سيقوم وإن كان مرققاً فحرفه كاف مفتوحة نحو (كَلْكَا) أي سيجيء وسيأتي الكلام على الأفعال إثباتاً ونفياً واستفهاماً ونهياً في باب الفعل والفاعل إن شاء الله تعالى.

(أبو حيان، كتاب الإدراك للسان الأتراك،
تحقيق أحمد جعفر أوغلو، استانبول 1931، ص120-121)

إنّ المقتطفات الخاصّة بوصف اللغة التركية المذكورة هنا تمثل واحدة من الأمثلة القليلة جدّاً على وصف لغة أجنبية في أدبيات النحو العربي، وقد أكّدنا في الفصول السابقة مرّة تلو الأخرى الحقيقة القائلة إنّ النحويّين العرب كانوا يهتمّون حصراً بتحليل لغتهم هم. وباستثناء اللغة اليونانية التي يرد ذكرها في كتابات الفلاسفة (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب) فإنّ اللغات الأخرى سوى اللغة العربية ـ هذا إذا ذكرت أصلاً ـ فإنّها يُنظر إليها نظرة سلبية. ويعود التفاخر باللغة العربية والغلو في الاعتزاز بها إلى أصوله في العصر الجاهلي، وقد تعزّز هذا الشعور بنزول القرآن الكريم باللغة العربية، الذي يعدّه المسلمون معجزة في السمو والتفوّق اللفظي.

وقد تبنّت جميع الشعوب المغلوبة هذا الإعجاب باللغة العربية. حتى عندما حلت اللغة التركية العثمانية محلّ اللغة العربية لتؤدّي دور لغة الإدارة في عهد السلاجقة وفي الإمبراطورية العثمانية من بعدهم ـ بلْ حتى عندما أصبحت اللغة الفارسية لغة الحضارة الجديدة في الشرق الإسلامي ـ بقيت اللغة العربية لغة الدين، وقد استعارت منها بشكل واسع جميع اللغات الواقعة ضمن دائرة التأثير الإسلامي.

أصبحت اللغة الفارسية لغة لها تقاليدها الخاصّة بها في الأدب والعلم، وكانت هي اللغة التي نُقل الاسلام بها إلى معظم الدول في الشرق، كالهند وماليزيا. ولكنّنا لو أنعمنا النظر في المصطلحات الفنية للفئات النحوية في اللغة الفارسية الحديثة، لوجدنا أنّ معظم هذه المصطلحات كلمات مستعارة من اللغة العربية. وهذا يعني أنّ اللغة العربية ربّما كانت اللغة التي بدأ الفرس من خلالها وصف لغتهم الخاصّة بهم، ولسوء الطالع، إنّ التقليد اللغوي الفارسي ما يزال أرضاً بكراً غير مستكشفة بشكل كبير. ولا بدّ من وجود نوع ما من التقليد المعجمي ـ قبل الإسلام ـ لا يُعرف عنه الشيء الكثير. ولكن بعد نشر الإسلام كانت هناك رسائل فارسية في النظرية الأدبية، فضلاً عن مجموعة كبيرة من الأدبيّات عن المواضيع الفلسفية، بيْد أنّ المؤلفات النحويّة عن اللغة الفارسية قد ضاعت ولمْ تصلنا.

ولدينا معرفة أفضل بالأدبيات النحويّة الخاصّة باللغة التركية. وقد أخذنا المقطوعة المذكورة في مستهلّ هذا الفصل من كتابات النحوي العربي الذي أعطى وصفاً للغة التركية على وفق النموذج المتّبع في التقليد اللغوي العربي، وكان اسمه أبو حيّان الغرناطي (الأندلسي) ولد في سنة 1256 ميلادية في غرناطة وتوفي سنة 1345 ميلادية في القاهرة، وكان أبو حيّان نحوياً متميزاً وله أعمال مشهورة مثل شرحه "ألفية ابن مالك"، وعنوان هذا الشرح "منهج السالك إلى ألفية ابن مالك" وقد أصبح واحداً من أكثر شروح الألفية شيوعاً. كما ألف عدداً من الكتب في النظرية النحويّة وتفسيراً كبيراً للقرآن الكريم وعنوانه "البحر المحيط".

وبقدر تعلق الأمر بالتاريخ العامّ لعلم اللغة، فإنّ شهرة أبي حيّان ترتكز بشكل رئيس على حقيقة أنّه ـ بخلاف جميع رفاقه ـ كان مهتمّاً باللغات الأخرى سوى العربية وحدها وقد ألف سلسلة من الكتب في تلك اللغات، ومن بين أعماله كانت مؤلفاته التي يصف فيها اللغة "الحبشية والمغولية والتركية". وقد حُفظت بعض رسائله في اللغة التركية من الضياع، ومن بين تلك الرسائل رسالته المشهورة "كتاب الإدراك للسان الأتراك". ويتألف هذا الكتاب من قسم خاصّ بالنحو ومعجم ويشكّل واحداً من أفضل المصادر التاريخية للغة التركية.

وكانت اللغة التركية التي وصفها أبو حيّان وافدة حديثة العهد في العالم الإسلامي، ومنذ القرن التاسع الميلادي وما بعده كان الرقيق الذين يتكلمون اللغة التركية يُجلبون إلى خلفاء المسلمين من آسيا الوسطى ليخدموا ضمن الحرس الشخصي للخليفة. وفي القرن الثالث عشر الميلادي استقرّت سلالة من الرقيق من الجنود الترك في مصر تحت اسم المماليك. وحكموا مصر نحو ثلاثمائة عام، مكوّنين لجنة ناطقة باللغة التركية وكانت معرفتهم باللغة العربية ضئيلة. وقد وصل أبو حيّان إلى مصر في أثناء حكمهم حيث عمل معلماً للنحو ووصف اللهجة التي يتكلمونها باللغة التركية، وهي نموذج اللغة

التركية الذي كان يُعَدُّ لدى الناطقين الأصليّين باللغة أفضل نموذج لغوي. كما أنّ اللهجات الأخرى التي يذكرها ـ كلغة القبجاق واللغة التركمانية ـ يقدّمها كونها لهجات من اللغة التركية أقلّ منزلة. ويوازي مصطلح اللغة التركية بالضبط العادة العربية في الحديث عن اللغة العربية، وهو مقياس مثالي للغة، ولا ندري كيف كان المماليك أنفسهم يقيّمون لهجات اللغة التي يعرفونها. ولكنّ يبدو أنّ أبا حيّان قد لاءم مفهومه الخاصّ به عن اللغة الفصحى مع مفهوم اللغة التركية الفصحى، إضافة إلى اللهجات الأخرى التي أشار إليها كونها أقلّ بلاغة.

ولأنّ أبا حيّان لمْ يكن يعرف أيّ نموذج لغوي آخر غير النموذج الذي وضعه النحويّون العرب، فلمْ يشعر بالحاجة إلى التحقق من مصداقية هذا النموذج بالنسبة للغات الأخرى. وهذا لا يعني أنّه لمْ يدرك الفروق بين اللغات. ويصف بوضوح ـ في المقتطفات الواردة أعلاه ـ بعض الظواهر المختلفة في اللغة التركية، وكتابه يعجّ بالملحوظات عن فروق اللغة التركية واللغة العربية. ويذكر هذه الفروق من غير أيّة تعليقات تقويمية، كما أنّه لا يعطي الانطباع أنّه ينظر إلى اللغة التركية كونها لغة غير متمدّنة. وبسبب مناصرة أبي حيّان لنموذج اللغة العربية، فكان عليه أحياناً أنْ يكيّف مصطلحات النحو العربي إلى بنية اللغة التركية، وإنّ واحدة من الظواهر الصوتية اللافتة للمنظر في اللغات التركية هي تلك التي تتعلق بانسجام الأصوات الصائتة. وهي عبارة عن القاعدة التي تحدّد أنّ جميع الأصوات الصائتة في الكلمة إمّا أن تكون أمامية (i, ü, e, ö) أو خلفية (ı, u, a, o). وبالنسبة للنحويّ العربيّ من الصعب إعطاء القواعد العامّة لهذه الظاهرة. ففي المقام الأوّل، يوجد في النحو العربي ثلاثة أصوات صائتة (/آ/ ، /إي/ ، /أو/) فقط. وفي المقام الثاني إنّ الأصوات الصائتة في اللغة التركية تختلف من حيث العدد والنوع عن تلك الموجودة في اللغة العربية.

وقد استفاد الحلّ الذي اختاره أبو حيّان من الحقيقة أنّ الأصوات

الصائتة في اللغة التركية تشبه في التحقيق الصوتي التباينات الألفونية (أعضاء الوحدة الصوتية) للأصوات الصائتة العربية. وفي اللغة العربية، نجد أنّ الصوت /آ/ مثلاً يتحقق كونه صوتاً صائتاً أمامياً يميل نحو /أ/ في مجاورته للأصوات الصائتة الحنكية، وكونه صوتاً صائتاً خلفياً يميل نحو /أو/ في مجاورته للأصوات الصامتة المطبقة. ويُنظر إلى هذه السمات - في التقليد العربي - كونها نتيجة لخاصّية الصوت الصامت المجاور. ويستطيع النحويّ العربيّ - بهذه الطريقة - أنْ يوائم منظومة اللغة التركية وذلك بتعيين خاصّية الأمام أو الخلف في الصوت الصائت للصوت الصامت المجاور.

ولمْ يكن هذا الحل مثالياً: أوّلاً إنّ الأصوات الصائتة المضمومة (المدوّرة) باللغة التركية (/أو/ ü ، /أو/ ö) لا يمكن تمثيلها بتلك الطريقة، وثانياً: ليست جميع الأصوات الصامتة العربية تتوافر فيها السمات المتقابلة "المطبقة/ الحنكية"، ويمكن حل المشكلة هذه باستخدام المصطلح "المفخّم". وبالطريقة نفسها، فإنّ الأصوات الصامتة التركية التي لمْ تكن معروفة باللغة العربية يمكن أنْ توصف أحياناً بالمصطلحات التي استخدمها النحويّون العرب في التباينات الألفونية أو التباينات في اللهجات، ويوصف الصوت /ك/ في المقتطفات المقتبسة أعلاه بالكاف البدوية، طالما أنّ في اللهجات العربية عند البدو فإنّ الصوت الصامت /ق/ ينطق /ك/. والصوت الصامت الآخر في اللغة التركية هو /تش/ ويوصف بأنه الجيم المشوبة بالشين، أيْ التي فيها سمة المهموس الموجودة في صوت /ش/.

ويحلل أبو حيّان الأندلسي البنية الصوتية للكلمات التركية بالدرجة نفسها من الشكلية كما في الكلمات العربية، وقد رأينا آنفاً (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب) أنّه في فترة مبكّرة جداً أدخل النحاة العرب أداة مكوّنة من الأصوات الصامتة (ف - ع - ل) لتمثيل بنية الكلمات العربية. وطالما أنّ الكثير من الكلمات باللغة العربية تتكوّن من ثلاثة جذور فإنّ هذه الأداة تعمل بشكل جيّد في تلك اللغة، وإذا كانت الكلمات تحتوي على

أكثر من ثلاثة جذور تستخدم عندئذ جذوراً إضافية (يُضاف عادة عدد من لام الفعل إلى الجذر)، فمثلاً كلمة "ترجم" على وزن "فعلل"، لأنّ الأصوات الصامتة الأربعة جميعها جذور. (إلا أنّ الكلمة "تكتّب" على وزن "تفعّل"، لأنّ التاء ليست جذراً بلْ هي صوت مساعد).

ويتطرّق أبو حيّان الأندلسي في الفصل الأوّل من كتابه "الإدراك" إلى التصريف في اللغة التركية؛ وحسب ما يقول فإنّ الكلمات التركية فيها إمّا جذران أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة جذور، ويعدّد جميع الأوزان المختلفة التي تحصل فيها تلك الكلمات، وبالنسبة للكلمات ذات الجذور الخمسة يعطي مثلاً كلمة على وزن "فعللل" مثل "آغنغاج" وعلى وزن "فعّللل" مثل "قصطاليك"، وعلى وزن "فُعّلل" مثل "مشتلق" وما إلى ذلك.

ربّما كانت هذه هي الطريقة الوحيدة ـ بالنسبة للناطق باللغة العربية ـ ليعرّف بها المرء على أشكال الكلمات التركية، وإلا فإنّ هذه الطريقة غير واضحة لغير العربي.

وعندما يأتي أبو حيّان الأندلسي إلى الكلمات التي فيها أكثر من خمسة جذور مثل كلمة "سلكنجاك" على وزن "فَعْلللل"، يقول إن مثل هذه الكلمات تحتاج إلى تحليل أعمق طالما أنّها غالباً ما تكون مركبة من كلمات بسيطة. على سبيل المثال، إنّ الكلمة "قلقيورق" ليست على وزن "فعلللل" لأنّها مشتقة من كلمة "قل" أي "الشعر" وكلمة "قيوزُق" وتعني "الذيل". ويوضّح بهذه الطريقة أنّه مهتمّ بأصول المفردات، ولكن على وفق القاعدة العربية، ومثلما يرى النحويّون العرب أنّ استنباط الجذور والأصوات الصامتة المساعدة في الكلمة هي المهمّة الرئيسة لعلم الصرف، يحاول أبو حيّان أن يحدّد ماهيّة الكلمات التركية الأصلية. وبالطريقة نفسها يجد طريقه لتحديد الكلمات المستعارة في اللغة التركية وذلك بدراسة الأصوات الصامتة فيها: فمثلاً كلمة "فريشتلار" لا يمكن أن تكون تركية لأنّها تحتوي على الصوت الصامت /ف/ الذي لا وجود له باللغة التركية.

وتختلف بنية اللغة التركية بشكل كبير عن بنية اللغة العربية، ومن المفيد أن نرى كيف تعامل أبو حيّان مع هذه الفروق. ولعلّ الفعل "أعطى" باللغة العربية يُعَدُّ مثالاً جيّداً لأنّه يُعْرَب بمفعولَيْن، مثلاً "أعطيتُ زيداً كتاباً". والفعل المساوي لهذا الفعل باللغة التركية يأخذ مفعولاً به مباشراً واحداً فقط، ويعلّم باللاحقة الدالّة على حالة النصب (المفعول به)، أمّا المتلقي (المفعول به الأوّل) فيعلّم بما يسمّى في كتب النحو باللغة التركية الصادرة في الغرب باللاحقة الدالة على المفعول به غير المباشر (النصب):

> المفعول به إمّا أنْ يكون ظاهراً أو مضمراً فإنْ كان ظاهراً فتقول في مثل أكلت السمك (بالقني يدْم) فـ(ني) علامة للنصب هذا في المفعول به الصريح وأمّا فيما يتعدّى في لسان العرب إلى اثنين فإنّه إنّما تعدّى في هذا اللسان إلى أحدهما بـ (ني) وللآخر بـ (غا) و (كا) فتقول في معنى أعطيتُ سنجز ثوباً (سنجرغا طُني بردم) فتلحق في الأوّل الذي هو مفعول أوّل في اللسان العربي (غا) وفي الثاني الذي هو ثانٍ في اللسان العربي (ني) على الأصل ولا يجوز العكس.

(أبو حيان، كتاب الإدراك، ص 7- 139.2)

ويبيّن أبو حيّان في هذا المثال وعيه بالفرق بين اللغتيْن، والمسألة هي التي تشكّل إشارته: هل كان ينظر إلى اللغة التركية كونها ترجمة للغة العربية، هل كان ينظر للغتين كونهما ترجمة لبنية تحتية (أساسية) يمكن أنْ يكون لهما تحقيق مختلف في اللغتين؟ ويبدو أنّ عبارة "على الأصل" توحي أنّه اتبع المنهج الثاني. والمثال الآخر يتعلق بالتركيب اللغوي الخاصّ بالملكية باللغة التركية، التي تختلف تماماً عن اللغة العربية. ويُعَبَّر عن علاقة الملكية باللغة العربية بإضافة اسم مجرور كما في المثال:

مملوكُ زيدٍ

في إعراب الجملة عند النحويّين العرب الأوائل، نجد أنّ الاسم الثاني

يُعدّ محكوماً بالأوّل، ولكن النحويّين المتأخّرين اعترضوا على هذا الإعراب: وفي رأيهم أنّ الأسماء أضعف من أن تعمل في الكلمات الأخرى، لذلك اقترحوا إعراباً مختلفاً في المستوى الأساسي للعبارة:

مملوكٌ لزيدٍ

وتفسّر علامة الجر (الخفض) في "زيد" على وفق هذا الإعراب كونها بتأثير عمل حرف الجر (لـ). ويستخدم أبو حيّان هذا الإعراب في تركيب الملكية باللغة التركية، التي قد تحدث في صيغتين:

سنجر قلي (سنجر مملوك ـ ـه)

أو سنجرنين قلي (مملوك سنجر ـ ـه)

إنّ العلامة الإعرابية (نين) ـ التي تسمّى في كتب النحو باللغة التركية الصادرة في الغرب ـ يصنّفها أبو حيّان كونها حرف مساوية لحرف الجرّ باللغة العربية (لـ)، فيفصّل العبارة كما يأتي:

(لـ سنجر مملوك ـه)

لم يعرّف (نين) كونها علامة إعرابية، طالما أنّه لا يوجد عامل يمكن أنّ تنسب هذه العلامة له. وفي التركيب اللغوي الخاصّ بالملكية من غير حرف الجرّ، نراه يعرّف العلامة (أي) بشكل صحيح في الاسم الثاني كونها ضمير الملكية "له". ويبدأ في إعرابه بشكل واضح بالمستوى الدلالي ـ الذي يشكل فيه معنى معيّن ـ ويعبّر عنه باللغتين بطرق مختلفة. ويتطابق المستوى الدلالي مع المستوى الأساسي الذي أعيد بناؤه في العبارة العربية.

وتبقى اللغة العربية هي اللغة التي وصفت بها اللغة التركية. وعندما غزا السلاجقة الأناضول فقد تبنّوا اللغة الفارسية كونها لغة الحضارة، ولكنّهم احتفظوا باللغة العربية كونها لغة العلم والدين. وقد حصل الموقف نفسه في الإمبراطورية العثمانية، التي تأسّست بعد فتح القسطنطينية على يد السلاجقة

الأتراك. واستخدم العلماء العثمانيّون في وصف لغتهم الخاصّة بهم النظام العربي، وحتى في الوقت الحاضر فإنّ معظم المصطلحات النحويّة في اللغة التركية هي كلمات مستعارة من اللغة العربية.

وبقيت أعمال أبي حيّان ـ في تاريخ علم اللغة العربية ـ أعمالاً استثنائية. وكان السبب الرئيس لإهمال النحويّين اللغات الأخرى يكمن في الاعتبار الذي حازته اللغة العربية، وقد حال دون أيّ اهتمام باللغات الأخرى، وفي حالات قليلة ـ على أيّة حال ـ استعار الناطقون بلغات أخرى النموذج النحويّ في علم اللغة العربية لكيْ يقوموا بتوصيف لغتهم، ويشبه ذلك إلى حدٍّ كبير ما فعله أهل جورجيا وأرمينيا عندما ترجموا كتاب "الفنون" لديونيسيس ثراكس من اللغة اليونانية لغرض توصيف البنية النحوية للغتهم الجورجية والأرمنية. واللغة الأخرى التي ترجم إليها كتاب "الفنون" هي اللغة السريانية حيث كانت الرسائل النحوية الأولى باللغة السريانية قد اعتمدت على هذا النموذج اليوناني. ولكنّ النحويّين أخذوا النموذج العربي وبدأوا يستخدمون المصطلحات التي ترجمت من اللغة العربية.

وفي مصر ألف عدد من كتب النحو باللغة القبطية بمساعدة النموذج العربي، ولم تكن هناك أيّة توصيفات نحويّة محلية قبل ظهور الإسلام. وبعد الفتوحات العربية أصبحت اللغة القبطية نفسها لغة ميتة، إلا أنّها بقيت حيّة فقط كونها لغة الدين في الكنيسة المسيحية القبطية. وفي القرنيْن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديّيْن شعر بعض العلماء الأقباط أنّه لا بدّ من فعل شيء لمساعدة لغتهم لتبقى حيّة، وكتبوا سلسلة من الأعمال باللغة العربية ولكنّها ألفت في موضوع بنية اللغة القبطية. وبعد فترة وجيزة استخدم هذا النظام في الحبشة، حيث نفع في بدء التقليد اللغوي المحلي (الوطني).

وتوجد حالة خاصّة وهي المجتمع اليهودي في الإمبراطورية الإسلامية، فقد منح اليهود ـ مثلهم مثل جميع الأقليات الدينية الأخرى ضمن

الإمبراطورية الإسلامية ـ مكانة الذميّين (أهل الذمّة)، أيْ الأقليّات التي ذاد عنها الإسلام لقاء أن تدفع ضريبة خاصّة (الجزية) لكيْ تضمن لهم الدولة الإسلامية حريّتهم الدينية. وكانوا يعاملون معاملة حسنة خلال عهود حكم سلالات الخلفاء المختلفة، ولا يكاد يوجد برامج كتلك التي كانت سائدة في أوروبا في العصور الوسطى.

وكما تفعل المجتمعات اليهودية في مختلف أنحاء العالم، فقد تكيّف اليهود في الإمبراطورية الإسلامية بسرعة مع لغة العالم الإسلامي واتخذوا اللغة العربية لغة لهم: وكانوا من بين أوائل الناس في البلدان المفتوحة الذين بدأوا يتكلمون لهجة أهل الحواضر من اللغة العربية واستمرّوا يفعلون ذلك إلى العصر الحديث. وتنتمي اللهجات العربية التي يتكلمها اليهود في تونس والجزائر واليمن وبغداد إلى أقدم اللهجات في اللغة العربية عند سكان الحواضر.

وكان تحوّل اللغة العربية كاملاً، طالما أنّ اليهود لمْ يتحدّثوا باللغة العربية وحسب بلْ اتخذوا اللغة أيضاً للأغراض الأدبية. وحافظوا على اللغة العبرية ودرسوها كونها لغة ميتة تستخدم في الكتاب المقدّس وحسب، أمّا اللغة الآرامية ـ وهي لغة بعض الأجزاء الأخيرة من الإنجيل واللغة العامّة السائدة عند اليهود في بداية الحقبة المشتركة ـ فقد بقيت مستخدمة كونها اللغة العاميّة إلى فترة الفتوحات الإسلامية وكونها لغة الشروح على النصوص العبرية بعد ذلك التاريخ. ولأنّهم لمْ يكونوا أقلّ تقييداً من أقرانهم المسلمين بمعايير اللغة الفصحى، فإنّ لغتهم ـ كما في لغة المسيحيين العرب ـ يظهر عليها عدد من السمات التي ربّما تعزى إلى تأثير اللغة المحكيّة. وتستخدم أحياناً عبارة اللغة العربية اليهودية في الإشارة إلى هذه اللهجة من اللغة العربية.

وكانت اللغة العربية اليهودية يستخدمها المؤلفون اليهود في كلّ شيء تقريباً: كالرسائل الخاصّة والعقود والأعمال الأدبية والشعر. وفي سياق

موضوعنا من الجدير بالملاحظة أنّ هذه اللغة كانت تستخدم حتى في تفاسير التوراة وفي توصيفات اللغة العبرية. ولأنّ اللغة العبرية كانت لغة المعارف فإنّ المؤلفين احتاجوا إلى لغة أخرى لمناقشة بنية اللغة العبرية، وكانت اللغة العربية الخيار الأمثل لهذه المهمّة. وكان علماء اللغة العبرية والمفسرون ـ مثلهم مثل جميع المفكّرين والعلماء في الإمبراطورية الإسلامية ـ يتلقون تدريباً شاملاً في الطرق النحويّة باللغة العربية، التي وفرت لهم أداة لدراسة لغتهم "الخاصّة" بهم.

وهذا لا يعني أنّ المفسّرين اليهود لم تكن لديهم طرقاً في التفسير خاصّة بهم، فمن الممكن جدّاً أنّ الطرق المعقدة التي طوّروها لتفسير الإنجيل كانت مفيدة في تطوير التفسير الإسلامي، ومن المحتمل جداً أنه بالنسبة للتفسير الأصلي للقرآن الكريم أنّ تكون المصادر اليهودية قد استخدمت (يُنظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب). بيْد أنّ النحويين اليهود ربّما لمْ يكن لديهم أداة نحويّة فنية، لا سيّما أنّهم تبنّوا التقليد العربي برمّته. وفي الحقيقة، فإنّ الكثير من الأعمال الفكرية عن اللغة العبرية كانت قد كتبت أوّل الأمر باللغة العربية ومن ثمّ ترجمت إلى اللغة العبرية.

وكان النحويّون العبرانيّون ـ من ناحية واحدة ـ في موقف مختلف عن رفاقهم المسلمين: فقد انتفعوا باللغة العربية كونها اللغة الخارجية المستخدمة في توصيف اللغة العبرية والآرامية، بينما كان يتحتم على النحويّين العرب أنْ يستخدموا اللغة العربية كونها اللغة الواصفة والموصوفة في آن معاً، وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الفرق يفسّر حقيقة أنّ النحويّين العبرانيّين كانوا أكثر تحسّباً من النحويّين العرب للفروق والتشابهات بين اللغتين. وبسبب الشفافية النسبية في البنية الجذرية في اللغات الساميّة فإنّ النحويّين العرب لا بدّ أنّهم كانوا يعون العلاقة بين اللغتين. مع ذلك لمْ يعلّقوا على هذه الظاهرة اللافتة للنظر مطلقاً، على الرغم من أنّ المؤرّخين العرب والجغرافيّين يعلقون أحياناً على علاقة النسب بين الشعوب موضوع البحث.

ويدرك كلا التقليديْن الإسلامي واليهودي قصّة "سام" كونه أصل هذه اللغات المحكيّة في الشرق الأوسط في الوقت الحاضر، ويفترض أنّ الأمّة العربية سليلة إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) من زوجه هاجر ممّا يجعلهم أقرباء مع العبرانيّين كونهم من ذرّية ابنه اسحاق من زوجه سارة.

وكان ابن حزم عالم الكلام الأندلسي (يُنظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب) ـ الذي لمْ يبدِ أيّ ميل خاصّ تجاه أيّة لغة، ولا حتى اللغة العربية، لعدم وجود الدليل أنّ الله تعالى قد اختار أيّة لغة على أخرى ـ يَعدُّ العلاقة بين اللغة العربية والعبرية والآرامية من المسلمات ويحاول أن يفسّر الفرق بينهما كما يأتي:

> إلاّ أنّ الذي وقفنا عليه وعَلِمْناه يقيناً أنّ السريانية والعبرانية والعربية التي هي لغة مضر وربيعة لا لغة حِمْيَر لغة واحدة تبدّلت بتبدّل مساكن أهلها فحدث فيها جرش كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان، ومن القيرواني إذا رام نغمة الأندلسي، ومن الخراساني إذا رام نغمتهما. ونحن نجد من سَمِع لغة أهل فحص البلوط وهي على ليلة واحدة من قرطبة كاد أنْ يقول إنّها لغة أخرى غير لغة أهل قرطبة. وهكذا في كثير من البلاد فإنّه بمجاورة أهل البلدة بأمّة أخرى تتبدّل لغتها تبديلا لا يخفى على من تأمّله.

(ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام،
تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، بلا تأريخ، الجزء الأوّل، ص31)

وعلى الرغم من هذا الإدراك للعلاقة المتميّزة بين اللغات الساميّة الثلاث، فإنّ الإشارات الصريحة إلى الظواهر المتوازية فيها تبقى مقتصرة بشكل كلي تقريباً على تبيان مجموع المفردات المشتركة بين هذه اللغات. وتعدّ هذه الكلمات أحياناً كلمات مستعارة (دخيلة)، ولكن التردّد لدى بعض

المؤلفين المسلمين في الاعتراف بوجود الكلمات المستعارة في القرآن الكريم (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب) يجعلهم أحياناً يقرّرون أنّ هذه الكلمات المستعارة المزعومة تعود إلى فئة المفردات المشتركة بين اللغات الثلاث، التي تعود جميعها إلى الناطقين بها الذين كانوا في يوم ما يتسبون إلى شعب واحد، قبل تفرّق أبناء نوح عليه السلام. ويذكر الطبري في تفسيره القرآن الكريم ـ على سبيل المثال ـ أنّ القرآن يضمّ كلمات من كلّ اللغات التي فيها كلمات مشتركة مع اللغة العربية. وعندما يختلف شكل هذه الكلمات في تلك اللغات، يعزو النحويّون العرب ذلك إلى عمليات مشابهة كتلك التي تعمل بين اللهجات العربية في العصر الجاهلي.

وقد انشغل النحويّون العبرانيّون فعلاً ـ من الناحية الأخرى ـ بالمقارنة المنتظمة بين اللغتين، وإذا عُدّت اللغة الآرامية من بين اللغات الثلاث، ولمْ تكن تلك المقارنة عملاً حيادياً أو مألوفاً. ونستطيع أنْ نستنتج من مؤلفات النحويّين العبرانيّين أنّه كانت توجد معارضة إلى حدٍّ ما لأولئك الذين يبحثون عن الدليل في لغة المسلمين لكيّ يوضّحوا المسائل الصعبة في التوراة. ويشعر جميع النحويّين العبرانيّين تقريباً ـ الذين يستخدمون الحجج المأخوذة من اللغة العربية ـ بالحاجة إلى الدفاع عن أنفسهم ضد مثل هذا الانتقاد على أقرانهم من اليهود. ويشير ابن جناح (المتوفى سنة 1050 ميلادية) ـ على سبيل المثال ـ إلى بعض معاصريه، الذين يتهمهم بامتلاكهم معرفة ضحلة وفهماً قليلاً، والذين تحت ذريعة الدين يعترضون على استخدام اللغة العربية في المؤلفات عن نحو اللغة العبرية.

إنّ أكثر الحجج شيوعاً لاستخدام اللغة العربية واللغة الآرامية هي المساعدة التي يمكن أن تمنحها هاتان اللغتان لدراسة اللغة العبرية. فجميع هذه اللغات مشتقة من أصل واحد، بيْد أنّ اللغتيْن الآرامية والعربية بقيتا قيد الاستخدام كونهما لغتيْن محكيتيْن، بينما ضاعت المعلومات العملية ـ في معظمها ـ من اللغة العبرية. لذلك فإنّ المقارنة مع التقليد المستمر في اللغتين

العربية والآرامية يمكن أن يساعد في شرح الألفاظ الغامضة في اللغة العبرية التي لمْ يعدْ أحد يفهمها.

وبالنسبة لمعظم النحويّين ـ على أيّة حال ـ فإنّ هذه المقارنات حصلت على مستوى مقارنة المادّة المعجمية فقط، وكان هناك نحويّون قلائل جدّاً من الذين كانوا قادرين على صياغة قواعد أكثر عمومية إلى حدٍّ ما تختصّ بعلاقة الارتباط بين اللغة العبرية والعربية.

وفي "الرسالة" لابن قريش (في القرن العاشر الميلادي) توجد بعض الملحوظات التي تختصّ بهذه العلاقة: فهو يعلق على التوافق المنتظم بين بعض الأصوات (الفونيمات) العبرية والعربية، وكذلك الوظيفة المتطابقة لحرفي الجرّ "بـ" و"لـ" في كلا اللغتين، واللواحق والسوابق المتطابقة في تصريف الأفعال.

إنّ المشكلة لدى النحويّين العبرانيّين في محاولتهم الوصول إلى مقارنة منتظمة كانت تكمن في البنية الصرفية للغة العبرية. وقبل أنْ يباشروا في التفاصيل الخاصّة بهذه المقارنة كانوا بحاجة إلى تكييف تحليلهم للغة العبرية على وفق النظرية العربية في الجذور الثلاثية للكلمات. وكان واضحاً من البداية في التقليد العربي أنّ الكلمات تشتق من أصل ذي ثلاثة (أو أربعة أو خمسة) جذور.

ويُحجب هذا الاشتقاق أحياناً بالقواعد الصرفية التي تؤثر في الجذور التي تضمّ صوتاً منزلقاً (أو ما يسمّى بالجذور المعلولة)؛ فمثلاً "قال" و"سار" كانت يُعاد تحليلها على قاعدة مفردات أخرى مثل "قول" و"سير" (بالمقارنة مع الأسماء "قول" و"سير" على سبيل المثال). إنّ النظام الدقيق الذي اخترعه النحويّون العرب لتحليل الجذور المعلولة يهتمّ بجميع التغيرات الصوتية ويجعل صرف اللغة العربية أكثر شفافية ممّا كان عليه.

حتى بالنسبة للكلمات التي فيها جذران فإنّ نظرية الجذور الثلاثة

وجدت ـ بلجوئها إلى "التقدير"ـ جذراً ثالثاً لها: فالكلمات مثل "يد" أو "أبّ"، التي تنتمي إلى الأصول المعجميّة الابتدائية وضع لها النحويّون جذراً إضافياً، عادة يكون صوتاً "منزلقاً"، لكي يدمجوا هذه الكلمات بالنظام السائد.

إنّ الأمور أكثر تعقيداً في اللغة العبرية إلى حدٍّ ما. وبسبب التطوّرات التاريخية في اللغة فإنّ العلاقة بين الكلمات المشتقة من الجذور نفسها ليست واضحة دائماً بشكل مباشر، واستغرق الأمر من وقت النحويّين العبرانيّين حتى القرن العاشر الميلادي ليؤسّسوا نظام الجذور الثلاثية الخاصّ بلغتهم. وفي هذا التطوّر كان نظام النحو العربي يسندهم. مع ذلك لم يتقبّل النحويّون العبرانيّون نظرية الجذور الثلاثة بشكل كامل مطلقاً. في الواقع، إنّ ابن جناح يرفض تقبّل أنّ جميع الكلمات في اللغة العبرية ثلاثية الجذور، ويؤكّد أنّ الكثير من أصول الأفعال هي في الواقع ثنائية الجذور. أمّا بالنسبة للنحويّين والمعجميّين العبرانيّين الذين تقبّلوا نظرية الجذور الثلاثية فعلاً فقد أصبح الأمر أكثر سهولة لمقارنة اللغتين، خاصّة في الأفعال المعتلة.

وعلى الرغم من نتائج المقارنات، فإنّ جهود النحويّين الأوائل ـ المختصّين بعلم اللغة المقارن ـ لمْ تكن قادرة على التأثير في نموّ التقليد اللغوي العبري، وقد تجاهل النحويّون العبرانيّون من الأجيال المتأخّرة منجزات العلماء من أمثال ابن قريش وعادوا إلى النوع التزامني من التحليل اللغوي الذي كان ضرورياً في النحو العربي. ومثلما وصف النحويّون اللغة التركية والقبطية بمساعدة نموذج اللغة العربية في علم اللغة، فإنّهم تبنّوا هذا النموذج مع قليل من التعديلات عليه، طالما أنّهم يعدّونه ذا مصداقية كونيّة.

أمّا في حالة توصيف اللغة التركية فإنّ الاعتماد على النموذج العربي يمكن أنْ يبيّن بمثال من علم الأصوات اللغوية. وإنّ واحداً من أكثر الفروق الصوتية وضوحاً بين اللغتين العبرية والعربية يتمثل في عدد الأصوات الصائتة.

فاللغة العربية فيها ثلاثة أصوات صائتة هي: /آ/ و/إي/ و/أو/، لأنّ الأصوات الصائتة الممدودة (الطويلة) /أ:/ و/أي:/ و/أو:/ يحللها النحويّون كونها مزيجاً من الأصوات الصائتة المقصورة (القصيرة) والأصوات المنزلقة، أي: /آآ/ و/أي ي/ و/أو و/ (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب). وقد استعار النحويّون العبرانيّون النموذج العربي وقالوا إنّ اللغة العبرية كذلك يوجد فيها ثلاثة أصوات صائتة أصليّة، اشتقت منها الأصوات الصائتة الأخرى. لذلك وحسب رأي ابن جناح، فإنّ الأصوات الصائتة الأصلية هي: /آ/ و/أي/ و/أو/ كما في اللغة العربية؛ والأصوات الصائتة المفتوحة والمغلقة /أو/ فهي مشتقة من /أو/، والصوت /أ/ المفتوح مشتق من /آ/، والصوت المغلق /أ/ مشتق من /إي/ لأنّها في نطقها تميل نحو تلك الأصوات الصائتة تماماً كما تفعل التباينات الصوتية (الألفونية) في اللغة العربية.

إنّ النظريات النحويّة التي وضعها النحويّون من أمثال ابن قريش وابن جناح قد أهملها العلماء بشكل عامّ في أوروبا الغربيّة ولمْ تؤثر في تطوّر الدراسات العبرية في أوروبا الغربية. وقد تطوّرت الدراسات العبرية في أوروبا في النواحي الأخرى بالتعاون الوثيق مع العلماء اليهود. بيْد أنّ ظهور علم اللغة المقارن في أوروبا الغربية كان بمثابة تطوّر مستقلّ وله جذور مختلفة تماماً. وكان على علم اللغات السامية المقارن أنْ ينتظر حتى يتمّ توضيح المنهج التاريخي المقارن الخاصّ باللغات الهندو ـ أوروبية في القرن التاسع عشر.

المحتويات